ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE NOVEMBRE DÉCEMBRE 1973 N° 440

LE MYSTÈRE DES DEUX NATURES

C'est un fait étrange dans l'histoire du Christianisme que le pape Honorius I, qui fut pourtant un pontife impeccable, ait été expulsé de l'Eglise par le Sixième Concile œcuménique de Constantinople pour l'unique raison de s'être montré hésitant dans la question des deux volontés du Christ. Un siècle et demi après la mort du pape, le second Concile œucuménique de Nicée estima utile ou nécessaire de ratifier l'excommunication d'Honorius I et d'inclure son nom dans l'anathème de toutes les hérésies connues.

Cet ostracisme surprend logiquement quand on a conscience de la complexité du thème dont il s'agit. Pour les uns, le Christ a deux volontés puisqu'il est « vrai homme et vrai Dieu » ; pour les autres, ces deux volontés ne font qu'une puisque — Honorius I l'a dit lui-même — la volonté humaine du Christ ne saurait opérer en contradiction avec sa volonté divine. On pourrait dire *grosso modo* que le Christ possède deux volontés en principe et une seule en fait ; ou encore, il faudrait avoir recours à l'image de deux cercles qui se coupent et s'exprimer ainsi : s'il va de soi que le Christ possède *a priori* deux volontés distinctes du fait de ses deux natures incommensurables, il y a néanmoins une région dans sa personnalité où les deux volontés se confondent, comme le montre précisément le symbolisme géométrique de l'intersection des deux cercles.

Ce qui peut se dire des deux volontés s'applique avant tout et à plus forte raison aux deux natures : s'il est vrai que le Christ est homme et Dieu à la fois, deux choses sont indéniables, à savoir la dualité et l'unité de sa nature. Nous ne disons pas que les monophysites, qui n'admettent que l'unité de la nature, aient raison contre les Orthodoxes et les Catholiques, mais nous ne disons pas davantage qu'ils aient intrin-

séquement tort à leur point de vue ; de même — par voie de conséquence — pour les monothélites, qui ne font qu'appliquer le principe monophysite à un aspect particulier de la nature de l'homme-dieu. Le bon droit des monophysites apparaît, fort paradoxalement, dans la doctrine catholique de la transsubstantiation : il nous semble en effet qu'il y aurait lieu d'appliquer aux espèces eucharistiques ce qu'on dit dogmatiquement du Christ, à savoir qu'il est « vrai homme et vrai Dieu » ; s'il en est ainsi, on pourrait tout aussi bien admettre que l'Eucharistie est « vrai pain et vrai Corps », ou « vrai vin et vrai Sang », sans en compromettre la divinité. Dire que le pain n'est qu'une apparence, c'est appliquer à l'Eucharistie la doctrine — jugée hérétique — des monophysites, pour qui le Christ, précisément, n'est qu'un homme apparent parce qu'il est réellement Dieu ; or de même que la qualité de « vrai homme » dans la doctrine catholique et orthodoxe n'empêche pas le Christ d'être « vrai Dieu », de même la qualité de « vrai pain » ne devrait pas, dans l'esprit des théologiens, empêcher l'hostie d'être « vrai Corps », d'autant que les deux choses, le créé et l'Incréé, sont incommensurables, si bien que la réalité physique des espèces eucharistiques ne saurait empêcher leur contenu divin, pas plus que la corporéité réelle, chez le Christ, n'empèche la présence de la nature divine.

Il faut redire ici que le monophysisme et par conséquent aussi le transsubstantialisme n'ont pas intrinsèquement tort, — le contraire serait du reste étonnant, — et voici pourquoi : reconnaître que l'humanité du Christ véhicule la nature divine revient à dire que, si sous un premier rapport ce côté humain est réellement humain, sous un second rapport il l'est autrement que chez les hommes ordinaires ; la Présence divine transfigure ou transsubstantialise d'une certaine façon et *a priori* la nature humaine ; le corps du Christ est déjà ici-bas ce que sont les corps célestes, avec la seule différence qu'il est néanmoins affecté par quelques accidents de la vie terrestre. De même pour l'Eucharistie : si sous un certain rapport elle est « vrai pain » et « vrai vin », sous un autre rapport, qui n'abolit pas le premier, elle est même substantiellement plus que de la matière ordinaire ; mé-

taphysiquement, cela n'oblige pas à prétendre que cette matière ne soit « qu'une apparence », mais théologiquement, donc au point de vue des alternatives unidimensionnelles — nous dirions volontiers « planimétriques » — la négation de la matière réelle est sans doute le seul moyen, à l'égard d'une certaine mentalité, d'affirmer efficacement et durablement la transcendance de l'Eucharistie. N'empêche que cette doctrine constitue à la longue une « épée à double tranchant » dont seule la vérité ésotérique, c'est-à-dire la « théosophie » au sens ancien et véritable du mot, pourrait neutraliser les dangers.

Les théologiens semblent estimer que le pain et le vin en tant que substances naturelles sont indignes de la divine Présence, et ce sentiment nous rappelle une thèse de saint Grégoire de Nysse, laquelle n'est pas hors de propos ici. Les Hellénistes (1) estimaient l'Incarnation indigne de Dieu à cause de la fragilité et de l'impureté des corps terrestres : saint Grégoire répond dans sa « Grande Catéchèse » que seul le péché, et non la matérialité charnelle, est indigne de Dieu. Les Grecs auraient pu lui répondre que les misères corporelles, étant les traces du péché originel et de la chute, participent de l'indignité du péché et la manifestent incontestablement, et l'évêque de Nysse aurait pu rétorquer que la preuve de compatibilité entre le corps humain et une inhérence divine est déjà fournie par l'inhérence de l'Intellect, lequel et d'ordre céleste et dont les Grecs sont les premiers à admettre la transcendance. L'argument décisif, c'est que les deux ordres, le créé et l'Incréé, sont sans commune mesure et que rien de simplement naturel — quelle qu'en soit la cause lointaine — ne peut s'opposer à la Présence de Dieu.

***

(1) Nous entendons par ce mot les partisans de l'Hellénisme, c'est-à-dire de la tradition hellénique, — que nous ne pouvons qualifier de « païenne » puisque nous l'envisageons sous le rapport de ses valeurs spirituelles, — bien que ce mot « helléniste » désigne plus habituellement, d'une part les Juifs hellénisés de l'Antiquité et d'autre part les savants versés dans la langue et la littérature grecques.

Le lecteur non averti qui lit dans le Koran que Jésus fut « l'un des rapprochés (*muqarrabûn*) » et « l'un des justes (*çâlihûn*) » (Sourate *Alu Imrân*, 45 et 46) a tout d'abord la réaction suivante : que le Christ est « rapproché » de Dieu, c'est une évidence à tout point de vue, — car si les plus grands Prophètes ne sont pas « proches » de Dieu, qui donc peut l'être ? — et que le Christ fut un « juste », c'est évident a fortiori et à plusieurs puissances, mathématiquement parlant. En réalité, ces deux pléonasmes apparents sont simplement des ellipses destinées à rendre compte d'une position doctrinale qui vise la thèse chrétienne de la double nature du Christ ; d'une manière générale, quand le Koran paraît dire des choses trop évidentes, et décevantes dans leur contexte, il fait de la polémique implicite, c'est-à-dire qu'il vise une opinion particulière qu'il n'énonce pas et qu'on doit connaître pour comprendre le passage. L'Islam entend affirmer à sa façon et selon sa perspective que Jésus est « vrai homme et vrai Dieu » : au lieu de dire « homme », le Koran dit « juste » afin de définir immédiatement la nature de cet homme ; et comme son intention est de spécifier qu'aucun homme n'est Dieu, il emploie, pour suggérer ce qu'on appelle en termes chrétiens la « nature divine » du Christ, le mot « raproché », qui désigne la station la plus élevée que l'Islam puisse attribuer à un être humain.

Au demeurant, les deux natures du Christ se trouvent suffisamment spécifiées dans le verset suivant : « Le Messie Jésus fils de Marie est l'Envoyé de Dieu et sa Parole (son Verbe) qu'Il (Dieu) a déposée en Marie, et (Jésus est) de son Esprit (l'Esprit de Dieu), » (Sourate *En-Nissâ*, 171). En admettant l'Immaculée Conception et la naissance virginale, l'Islam accepte à sa manière la nature divine de Jésus (1) ; à sa manière, c'est-à-dire avec la réserve évidente qu'il entend toujours dissocier le divin d'avec l'humain et que, de ce fait, le phénomène christique n'est pour lui qu'un prodige particulier de la Toute-Puissance.

***

(1) Selon un *hadith*, Jésus et Marie furent les seuls humains que le diable ne toucha pas de sa griffe à leur naissance, et qui, de ce fait, ne poussèrent pas de cri.

Nous avons dit plus haut que l'ostracisme des deux conciles à l'égard d'Honorius I, en particulier, et des monophysites-monothélites en général, a de quoi surprendre logiquement ; or ce dernier mot indique une réserve, car il n'y a rien de surprenant à ce qu'au point de vue exotérique une formulation trop fragmentaire, ou inopportune à un titre quelconque, soit considérée comme un crime (1) ; c'est ce qui montre que nous avons affaire à un domaine qu'il faut distinguer de celui de la connaissance pure, et partant désintéressée, laquelle admet le jeu des aspects et des points de vue sans jamais s'arrêter à des alternatives artificielles et ombrageuses. Il convient toutefois de ne pas confondre les élaborations théologiques, qui sont flottantes et produisent des scissions, avec les dogmes eux-mêmes, qui sont fixes ; ces élaborations — pourtant providentielles elles aussi à leur niveau — apparaissent comme des systèmes dogmatiques à leur tour, mais beaucoup plus contingents que ceux dans lesquels ils se situent à titre de modalités ; ce sont des *upâyas* mineurs, si l'on veut, c'est-à-dire des « mirages salvateurs » ou des « moyens spirituels » destinés à rendre plus accessible cet *upâya* majeur qu'est la religion. Or il est essentiel de tenir compte de l'idée de « moindre vérité » ou d'« erreur relative » contenue dans cette notion bouddhique ; il y a donc,

(1) L'anathémisation d'Honorius I prouve du reste, soit dit en passant, non qu'il fut hérétique mais qu'il fut considéré comme tel et que par conséquent l'Eglise admet qu'un pape puisse tomber dans l'hérésie, — excepté bien entendu lors de la promulgation *ex cathedra* d'une définition dogmatique ou morale, — ce qu'on niera peut-être en avançant qu'Honorius I n'a fait que pécher contre la discipline ; mais alors les anathèmes dont on l'arrose canoniquement ne s'expliquent pas. Au demeurant, rien n'empêche, en principe, qu'un pape puisse ruiner l'Eglise sans devoir le moins du monde faire une déclaration *ex cathedra* ; les plus grands théologiens ont admis la possibilité qu'un pape tombe dans l'hérésie, et tout le problème se réduisit pour eux à la question de savoir si le pape hérétique est déposé *ipso facto* ou s'il doit être déposé canoniquement. La possibilité dont il s'agit — et dont Honorius I n'est aucunement un exemple — ne peut toutefois s'actualiser à un degré gravissime qu'à la faveur de circonstances tout à fait anormales, que le XXe siècle offre en fait ; encore s'agirait-il de savoir si le pape éventuellement incriminé est validement pape au point de vue des conditions de l'élection.

de la part du Ciel, « tolérance par Miséricorde » et non « approbation plénière ». Car l'homme est une forme et il a besoin de formes ; mais comme il a besoin aussi — et même avant tout — de l'Essence, que la religion ou la sagesse est censée lui communiquer, il a besoin en définitive d'une « forme de l'Essence » ou d'une « manifestation du Vide » (*shûnyamûrti*). Si la forme est sous un certain rapport un prolongement de l'Essence, elle contredit celle-ci sous un autre rapport, ce qui explique, d'une part, l'ambiguïté de l'*upâya* exotérique et, d'autre part, les deux faces de l'ésotérisme, dont l'une prolonge et intensifie l'*upâya* dogmatique tandis que l'autre au contraire en est indépendance au point de pouvoir le contredire. A l'objection que l'ésotérisme est lui aussi d'ordre formel, il faut répondre qu'il en a conscience et qu'il tend à dépasser l'accident de sa propre forme, alors que l'exotérisme s'identifie pleinement et lourdement à la sienne.

Il résulte de tout ceci — et la chose va d'ailleurs de soi — que la ligne de démarcation entre l'orthodoxie et l'hérésie apparente, donc simplement extrinsèque, est fonction de contingences psychologiques ou morales d'origine éthnique ou culturelle ; certes, l'*upâya* de base véhicule la vérité totale par son symbolisme, mais non nécessairement par cet *upâya* mineur qu'est la théologie ; la relativité de celle-ci — au point de vue de la vérité totale — est d'ailleurs prouvée, en climat chrétien, par la notion du « progrès théologique », laquelle comporte un aveu à la fois candide et terrible (1). Il est vrai que toute théologie peut donner lieu incidemment aux aperçus les plus profonds, mais elle ne saurait en tirer les conséquences dans sa doctrine générale et officielle.

C'est une erreur radicale que d'admettre que les plus grands porte-parole de la théologie, fussent-ils des saints canonisés, détiennent *ipso facto* toutes les

(1) De deux choses l'une : ou bien il y a un progrès théologique, et alors la théologie a peu d'importance ; ou bien la théologie est chose importante, et alors il ne peut y avoir de progrès théologique.

clefs de la sagesse suprême (1) ; ils sont des instruments de la Providence et ils n'ont pas à dépasser certaines limites ; au contraire, ils ont pour rôle de les formuler, conformément à une perspective directement ou indirectement voulue par le Ciel. Par « indirectement », nous entendons les cas où le Ciel tolère une limitation qu'exige — ou rend souhaitable — telle prédisposition humaine peut-être flottante *a priori*, mais en fin de compte prédominante ; c'est ce qui explique la plupart des différences ou divergences — le plus souvent unilatérales (2) — entre les Eglises d'Occident et d'Orient. Certaines de ces différenciations peuvent apparaître comme un luxe pour le moins inutile, mais elles n'en sont pas moins inévitables et opportunes en définitive, les mentalités collectives étant ce qu'elles sont. L'opportunité n'a toutefois rien d'absolu et ne saurait empêcher qu'un certain poison caché dans tel particularisme théologique se manifeste au cours de l'Histoire, tardivement et au contact d'idées fausses dont les théologiens ne pouvaient prévoir la possibilité.

En tenant compte des données les plus générales du problème, nous dirons que les dogmatismes sémitiques, et aussi les *darshanas* hindous du genre du Vichnouisme ramanoudjien, relèvent de l'esprit che-

(1) Aussi la « sagesse des saints » que d'aucuns entendent opposer à la métaphysique n'est-elle qu'un abus de langage ; au demeurant, la « sagesse » de l'Ecclésiastique n'est pas du même ordre que celle des Upanishads. Il faut faire remarquer à cette occasion que, si les Ecritures sémitiques même les plus fondamentales n'ont pas la teneur du Vedânta, c'est parce qu'elles ne s'adressent pas, comme celui-ci, exclusivement à une élite intellectuelle, leur fonction les obligeant à tenir compte des possibilités de l'âme collective et à prévenir par avance les réactions les plus diverses. A cela il faut ajouter qu'un livre sacré qui, comme l'Evangile par exemple, semble s'adresser plus ou moins aux pécheurs, du moins au départ, s'adresse par là même à tout homme en tant qu'il pèche, ce qui confère éventuellement à la notion du péché le sens le plus vaste possible, — celui de mouvement centrifuge, qu'il soit compressif ou dispersant, — même s'il n'y a pas transgression objective et proprement dite. Le langage sacré, même en s'adressant tout d'abord à tels hommes, s'adresse toujours, en définitive, à l'homme comme tel.

(2) Car l'esprit d'innovation est du côté des Latins, et il résulte d'ailleurs de la coïncidence paradoxale entre le prophétisme et le césarisme dans la papauté.

valeresque et héroïque (1), lequel est forcément porté au volontarisme et à l'individualisme, donc de l'anthropomorphisme moralisateur. C'est en vue de ce tempérament et en fonction de lui que se cristallisent les dogmes exclusivistes (2) et s'élaborent les théologies correspondantes, ce qui implique de toute évidence que ce tempérament ou cette façon de voir et de sentir est agréé de Dieu à titre de « matière première » de l'*upâya ;* mais comme toute religion est par définition une totalité — son caractère impératif et inconditionnel le prouve — et que Dieu ne saurait imposer des limites absolues, le phénomène religieux comporte par définition le phénomène ésotérique, véhiculé en principe et de préférence — à divers degrés — par les vocations qui favorisent la contemplation, y compris l'art sacré.

Un certain fonds de mentalité guerrière ou chevaleresque explique pour une large part les oscillations théologiques et les disputes qui en résultent (3), —

---

(1) Le fait que Râmânuja fut un brahmane et non un *kshatriya* ne donne pas lieu à une objection, puisque toutes les castes — en tant que prédispositions particulières — se reflètent ou se répètent dans chaque caste, si bien qu'un *brâhmana* de type *kshatriya* équivaut individuellement à un *kshatriya* de type *brâhmana*. Toute collectivité humaine produit en outre un type humain qui n'a aucune affinité avec la pensée spéculative ; il est d'autant plus paradoxal et significatif que c'est ce type ou cette mentalité — qu'un Hindou appelerait l'esprit *shûdra* — qui détermine toute la soi-disant « théologie nouvelle » et en constitue l'unique originalité et l'unique mystère.

(2) Cet adjectif ne constiue pas un pléonasme, car un axiome métaphysique peut avoir, lui aussi, un caractère pratiquement dogmatique, mais sans devoir exclure pour autant des formulations divergentes. D'un autre côté, il est des axiomes métaphysiques dont le caractère conditionnel est reconnu *a priori,* suivant le degré de relativité de l'idée qu'ils expriment : ainsi, les archétypes contenus dans l'Intellect créateur sont plus réels que leurs manifestations cosmiques, mais ils sont illusoires par rapport à l'Essence divine ; telles Divinités hindoues sont dogmatiquement intangibles, mais elles s'évanouissent devant *Paramâtmâ* ou plutôt s'y résorbent, en sorte qu'on peut éventuellement les nier sans hérésie, à condition bien entendu de nier du même coup les êtres encore plus relatifs.

(3) Ne perdons pas de vue que dans tous les climats, les mêmes causes produisent les mêmes effets, — bien que dans des proportions fort diverses, — et que l'Inde ne fait pas exception ; les querelles du Vichnouisme sectaire en offrent un exemple.

l'enjeu dans le monde chrétien ayant été notamment la nature du Christ et la structure de la Trinité, — comme il explique également des étroitesses telles que l'incompréhension et l'intolérance des théologiens antiques à l'égard de l'Hellénisme, de sa métaphysique et de ses arcanes. C'est du reste de cette même mentalité qui procède, au sein même de la tradition grecque, la divergence d'Aristote à l'égard de Platon, ce dernier personnifiant, quant à l'essentiel, l'esprit *brâhmana* inhérent à la tradition orphique et pythagoricienne (1), tandis que la Stagirite formula une métaphysique en quelque sorte centrifuge et dangereusement ouverte sur le monde des phénomènes, des actions, des expériences et des aventures (2).

Après cette parenthèse, à laquelle nous autorise — ou même nous oblige — le contexte général du cas d'Honorius I, revenons à notre sujet doctrinal.

***

Le problème des deux natures du Christ se laisse ramener, en dernière analyse, à celui des rapports entre le relatif et l'Absolu : si le Christ est l'Absolu entrée dans la relativité, il faut corrélativement, non seulement que le relatif retourne par là même à l'Absoluité, mais aussi et avant tout que le relatif se trouve préfiguré dans l'Absolu ; c'est là la signification du Verbe incréé, lequel se manifeste dans l'ordre humain, non seulement sous la forme du Christ ou de l'*Avatâra*, mais aussi et *a priori* sous celle de l'Intellect imma-

(1) Il va sans dire que l'époque classique — avec sa grave déviation intellectuelle et artistique — puis sa réédition lors de la Renaissance, sont des exemples patents de lucifériste guerrier ou chevaleresque, donc *kshatriya* ; mais ce ne sont pas les déviations proprement dites que nous avons en vue ici, puisque nous parlons, au contraire, de manifestations normales, et agréées par le Ciel, sans quoi il ne saurait être question d'*upâyas* volontaristes et émotionnels.

(2) Mais ne rendons pas l'aristotélisme responsable du monde moderne, qui est dû à la convergence de divers facteurs, tels les abus — et les réactions subséquentes — provoqués par l'idéalisme irréaliste du Catholicisme, telles aussi les exigences divergentes et non conciliées des mentalités latine et germanique, le tout débouchant, précisément, sur le scientisme et la mentalité profane.

nent, ce qui nous ramène à la complémentarité entre la Révélation et l'Intellection. L'Absolu manifesté dans le monde humain est à la fois Vérité et Présence, ou soit l'une soit l'autre : aussi la voie vers l'Absolu — ou vers le relatif dans l'Absolu — se fonde-t-elle soit sur l'un soit sur l'autre de ces deux éléments, mais sans pour autant pouvoir exclure son complément. Dans le Christianisme, c'est l'élément « Présence » qui prime, d'où les sacrements et l'accentuation de l'aspect volitif de l'homme ; dans d'autres climats, et avant tout dans la Gnose universelle qui garde partout ses droits, c'est l'élément « Vérité » qui détermine les moyens de la voie, de diverses manières et à divers niveaux.

Afin d'être aussi clair que possible, il faut insister sur le principe suivant : il n'y a pas de rapport possible entre l'Absolu comme tel et la relativité ; pour qu'un tel rapport existe, il faut qu'il y ait du relatif dans l'Absolu et de l'absolu dans le relatif. En d'autres termes : si l'on admet que le monde est distinct de Dieu, on doit admettre également que cette distinction se trouve préfigurée en Dieu même, donc que son unité d'Essence — qui n'est jamais mise en question — comporte des degrés ; ne pas admettre cette polarisation *in divinis,* c'est laisser l'existence du monde sans cause, ou c'est admettre deux réalités distinctes, donc deux « Dieux », à savoir Dieu et le monde. Car de deux choses l'une : ou bien nous pouvons expliquer le monde à partir de Dieu, et alors il y a en Dieu préfiguration et acte créateur, donc relativité ; ou bien il n'y a en Dieu aucune relativité, et alors le monde est inexplicable et se fait dieu par là même. Et soulignons une fois de plus que la Relativité divine, cause du monde, fait fonction d'Absolu à l'égard du monde ; dans ce sens, les théologiens ont raison de soutenir éventuellement l'absoluité de tout ce qui est divin ; l'absoluité, pour eux, est alors synonyme de divinité.

Nous pourrions aussi, au risque de nous répéter, nous exprimer de la façon suivante : qui admet la présence de l'Absolu dans le monde, sous la forme du Christ par exemple, doit admettre également la présence du relatif en Dieu, sous la forme du Verbe précisément ; qui nie qu'il puisse y avoir en Dieu

de la relativité, doit considérer le Créateur, ou le Révélateur, ou le Rédempteur, comme se situant en-deçà de Dieu, à la *manière du démiurge* ; car l'Absolu comme tel ne crée pas, ni ne révèle, ni ne sauve. Il y a dans le refus d'admettre la relativité des hypostases une part de confusion entre l'absolu et le sublime : parce que la Divinité mérite ou exige l'adoration, d'aucuns veulent qu'elle soit « absolument absolue » sous tout rapport possible, s'il est permis de s'exprimer ainsi à titre incident et provisoire. Or Dieu est digne du culte de latrie, non en tant qu'il ne comporte aucune relativité, — car sous ce rapport il est humainement inaccessible, — mais en tant qu'il est absolu par rapport à la relativité du monde, tout en comportant un aspect de relativité en vue de ce contact même.

On peut objecter que la thèse de la réciprocité entre l'Absolu et le relatif ne tient pas compte de l'incommensurabilité, et partant de l'asymétrie, entre les deux termes ; cela est à la fois vrai et faux. Si l'on veut mettre l'accent sur le caractère incommensurable, on ne peut le faire en niant simplement la relativité dans le divin Principe ; on ne le fera adéquatement qu'en retranchant le Principe créateur de l'Absolu intrinsèque, ce qui nous ramène à l'alternative entre *Paramâtmâ* et *Mâyâ,* puis à l'absorption du second terme par le premier, en fonction même de leur incommensurabilité. Cette réduction du réel à l'Un sans second est précisément ce que ne veulent pas les négateurs de la relativité *in divinis,* d'autant qu'ils tiennent âprement à la réalité inconditionnelle et en quelque sorte massive du monde ; voulant un Dieu « absolument absolu » au-dessus d'un monde inconditionnellement réel, ils entendent garder « les deux pieds sur la terre » sans rien sacrifier du côté de la transcendance. En réalité, l'Univers n'est qu'une dimension interne et en quelque sorte onirique de Dieu : il reflète les qualités divines en mode contrasté, mouvant et privatif, tout en réalisant par là la possibilité de Dieu d'être autre que Dieu, possibilité incluse dans la divine Infinitude même.

Frithjof SCHUON.

LES FONDEMENTS PYTHAGORICIENS DE L'EMPIRE

La filiation pythagoricienne de Virgile et de Dante est soulignée, dans l'œuvre de ces deux poètes, par la place toute spéciale qu'y occupe le dieu Apollon ; le sens ésotérique de son culte est nettement indiqué chez Dante par l'hymne au dieu « païen » qui ouvre le premier chant du Paradis (1), et chez Virgile par le caractère « non-humain » de ses interventions (2).

C'est que l'archer de Delphes apparaît comme l'inspirateur du grand-œuvre orphique sous ses deux aspects : la réalisation personnelle du *Vates* par le moyen de l'incantation, et l'établissement du « Saint Empire » qui représente une unification analogue dans l'ordre social et cosmique.

En somme, il s'agit de deux domaines d'application de la « mesure céleste » (3) ; c'est ce qui explique l'égale dignité attribuée au chef d'Etat et au poète, qui sont partagé les fonctions du dieu roi et prophète (4). La mesure (ou le nombre) est ainsi le dénominateur commun de l'art musical et de l'art politique (5).

---

(1) Un éditeur a pu en dire : « Ad alcuni è sembrata lunga... »

(2) Virgile ne décrit jamais le dieu qui ne s'exprime que par oracles, et dans une ambiance de terreur sacrée (*numen*), alors qu'il prête aux autres divinités des traits et des propos souvent familiers.

(3) Mesure (Muse) qui anime le discours du poète, comme le corps de la cité. Le nom d'Auguste, l'augure par excellence, peut se traduire : « le vivant », ou mieux encore, « le vivifiant » (de *augere*) ; le même nom d'*imperium* évoque le « pouvoir vivifiant », « l'abondance » (parère) et aussi la « conformité à l'ordre » (parère-parare).

(4) Cf. En. VI, 660 et Paradiso 1,29 : « ...per triunfare o cesare o poeta. » Voir aussi l'anecdote rapportée par Tacite et selon laquelle le peuple rendit un jour à Virgile l'hommage royal (...surrexit universus et forte praesentem spectantemque Vergilium *veneratus est sic quasi Augustum*).

(5) Orphée, qui, comme Pythagore, est une manifestation

L'un comme l'autre ont pour but la constitution d'un Cosmos, c'est-à-dire d'un ensemble ordonné et cohérent se déployant à partir d'un principe immuable et manifestant par sa forme (limite extérieure) les virtualités contenues dans ce principe. Le sanctuaire, la cité et l'empire (1) d'une part, la somme poétique de l'autre, répondent entièrement à cette définition.

Voyons d'abord à quels éléments essentiels peut se réduire l'acte politique par excellence qu'est la fondation d'une cité.

Virgile utilise pour désigner ce rite l'expression : *Condere moenia* ; le premier des deux termes concerne l'établissement d'un centre fixe, origine et racine de la cité, et le second la mesure (limite) de l'expansion à partir de ce centre.

Le rituel de fondation, accompli par des prêtres-géomètres (augures et pontifes), montre cela clairement puisqu'il commence par déterminer un centre sacré, projection du pôle céleste (2) et véritable « point d'ancrage » ; *condere* signifie, en effet, « enfoncer dans le sol », « fixer ». Le pôle terrestre ainsi défini est matérialisé par le Palladium qui est appelé *Pignus imperii* (3) ; *Pignus* signifie : « garantie de stabilité, du verbe *pangere* (4) qui, lui aussi, a le sens de « fixer », « immobiliser ».

A partir de là, on peut tracer la croisée des axes se terminant aux remparts (Moenia) qui donnent la

---

d'Apollon, construisit des villes dont les murs s'élevaient spontanément aux sons de sa lyre ; Virgile l'a placé au seuil des Champs-Elysées.

(1) Ce sont les extensions successives du Templum.

(2) Cette projection introduit dans le monde mouvant de l'Existence un principe de stabilité qui servira de « point de référence ». Le langage porte la marque de cette analogie ; en effet, le point, centre de l'espace et du temps, « fondation » et « trace de pas », se dit *vestigium* et son archétype, le pôle céleste, poutre faîtière et clef de voûte de l'univers : *fastigium*. Les deux termes sont bien semblables et étrangement proches en outre du sanskrit *swastika*.

(3) Ceci se rapporte au culte de Vesta (Hestia) dont nous aurons à reparler ; voir à ce sujet Platon, *Lois* V, 744 b-c.

(4) D'où viennent *pactum* (l'alliance) et *pax*.

« mesure » de la cité (1). Le radical de ce mot se retrouve dans bien des termes contenant l'idée de mesure, tels que : *mens* (faculté mesurante), *mundus* (espace mesuré), *modus* et *mos* (la tradition, étalon rituel) (2). me » de l'empire, définit la vocation de Rome : « *imponere morem paci* », c'est toujours la même idée qu'il exprime. On pourrait traduire ces formules comme suit : « Donner une mesure commune (à la fois unité et limite) à un monde bien centré (ou stabilisé) » (3).

C'est aussi le programme de l'œuvre poétique, comme nous allons le voir en retrouvant dans l'Enéide (et dans la Divine Comédie) les principes de cette « cosmogonie », exprimés sous la forme d'une architecture numérique (4).

***

La première indication nette à ce sujet nous vient de Dante. Les 99 chants de la Divine Comédie représentent un nombre cyclique qui était familier aux Pythagoriciens, puisque l'année delphique était de 99 mois

---

(1) Ces axes, matérialisés par les rues et les ponts, transmettent jusqu'à la périphérie de la cité les vertus du centre : la stabilité et la vie. Routes et ponts sont des *liens* sacrés, comme le montre l'étymologie et aussi la fonction des pontifes, chargés de leur surveillance (Plutarque, *Numa* 9). Ces prêtres ne veillaient pas seulement à relier la terre au Ciel, mais encore à propager dans tout le *templum* les influences émanant du centre.

(2) Radical du type me(n)d : cf. *metiri/mensura*. Dans l'ordre du microcosme, la *fonction*, qui est la « forme » ou l'« assignation » de l'individu, se dit *munus* (moenus) : c'est la mesure de ses attributions. Quant au « pôle » stable de l'homme, il se nomme *consilium* (de condere) ; c'est la détermination inébranlable qui régit toute son activité, faisant de lui le contraire d'un « désaxé ».

(3) Le même passage (En. VI, 851 sq.) évoque la « Voie droite » (*regere* populos) avec ses attributs latéraux de miséricorde et de justice (*parcere* subiectis et *debellare* superbos).

(4) Dont les travaux de Maury et Brown ont signalé l'existence dans les Bucoliques et les Géorgiques. — Au sujet du travail de Paul Maury, *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques* (*Lettres d'Humanité*, tome III, 1944, éd. « Les Belles Lettres ») rappelons le compte rendu de René Guénon, paru dans les *Etudes Traditionnelles* de mars-avril 1946 (reproduit dans le recueil posthume *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 166).

(8 ans, plus trois mois fériés) (1). Ce nombre, étant l'union du nombre « circulaire » 9 et de 11 qui représente « l'union centrale du Ciel et de la Terre », convient à un « monde » dont il figure le centre et les contours.

A première vue, la structure de l'Enéide est différente, puisqu'elle se compose de douze chants, de longueur variable ; pourtant, si l'on calcule le *nombre de vers* de l'œuvre, telle qu'elle nous est parvenue, on arrive à un total de 9.896 vers, chiffre bien proche de 9.900 (soit 99), ce qui nous ramène au nombre choisi par Dante.

La preuve qu'il y a là plus qu'un simple hasard c'est que, dès l'antiquité, une tradition (2) ajoutait au début de l'Enéide quatre vers, qu'aurait supprimés Varius, l'ami de Virgile et son exécuteur testamentaire ; le même Varius aurait apporté diverses modifications à l'ouvrage. Que le fait soit vrai ou faux, il fait en tout cas penser à une « occultation » comparable à celle que Dante fit subir à sa Comédie après l'affaire des Templiers.

Sur la base de cette « coïncidence » nous pouvons affirmer que le nombre 99, image de l'ensemble cosmique, est commun à Virgile et à Dante. Il faut remarquer que le facteur 9 de ce nombre évoque à la fois les Muses et le chiffre de Béatrice (la sagesse initiatique). Quant au facteur 11, s'il exprime l'union du microcosme et du macrocosme sous la forme : 5 + 6, il se décompose aussi en 4 + 7, autre expression de l'union du Ciel et de la Terre, plus familière aux Romains pour qui 7 était le nombre de Vesta, c'est-à-dire du pôle (3) et 4 le nombre de son expansion dans le *templum* (4). Il faut remarquer que le nombre 11

(1) C'est la période de concordance soli-lunaire.

(2) Tradition conservée par Donat qui la tenait de Suétone, et *reprise* par les copistes *à partir du dixième siècle* ; Dante pouvait donc disposer d'un texte « restitué ».

(3) Seul nombre de 2 à 9 qui ne divise pas la circonférence (360), 7 était considéré comme « vierge » et donc réservé au pôle qui reste inaffecté par la manifestation. Il y avait 7 vierges Vestales et ce culte fut vraiment l'alpha et l'omega de la religion romaine : la mère de Romulus était Vestale et le feu de Vesta ne s'éteignit qu'à la fin du IVe siècle, en même temps que l'empire unifié.

(4) C'est aussi le nombre des éléments provenant par diffé-

se trouve en tête de l'Enéide, l'invocation à la Muse (4 vers) étant précédée de 7 vers introductifs.

***

L'aspect cyclique concordant des deux œuvres doit nous amener à rechercher leur *centre*. Ce point, lieu traditionnel de la « grande paix » est évoqué assez discrètement par Dante au chant XVII du Purgatoire (chant précédé et suivi de 49 chants). Le vers central de ce chant commence par les mots BEATI PACIFICI. Vient ensuite un exposé fait par Virgile sur l'Amour, principe de toutes choses et premier moteur.

Dans l'Enéide, par contre, la description du pôle tient une place vraiment importante, puisque le centre mathématique de l'œuvre (VII, 193) nous conduit dans le temple (ou le palais) (1) d'une autorité mystérieuse qui transmettra à Enée le mandat de fondateur d'empire. Un bref commentaire de cet épisode montrera l'étonnante cohérence du symbolisme utilisé par Virgile.

A l'issue du processus initiatique qui a occupé tout le chant VI, Enée reprend la mer et frôle (*raduntur* litora) l'île de Circé l'enchanteresse, fille du Soleil, qui s'active à tisser ses toiles (2). En d'autres termes, il échappe à la « roue des choses » (Circé signifie cercle) et aux conditions ordinaires de l'existence (les alternances de la navette cosmique dont la « magie »

---

renciation de l'éther central, représenté par le foyer. Une figuration des quatre éléments associés au *lituus* (sceptre polaire) se trouve parmi les insignes des pontifes, prêtres de Vesta. (Voir, par exemple, l'illustration du dictionnaire latin de Gaffiot, à l'article *pontifex*). Le *lituus*, image de l'axe et de la spirale cosmiques, est devenu la crosse des évêques chrétiens. La complémentarité des éléments était représentée couramment par l'union rituelle du feu et de l'eau (d'où la formule de bannissement qui excluait le condamné des rites de rattachement : *aqua et igni interdictio*). Ce symbolisme s'est conservé admirablement dans la liturgie chrétienne du samedi saint. Le « baptême » du feu y fait apparaître le caractère polaire du cierge pascal ; ce rite est une *instauratio* (re-création) : c'est pourquoi il est suivi d'une lecture de la Genèse.

(1) *Curia templum* : Virgile rapproche les deux mots (VII, 174).

(2) Voir dans « La Grande Triade », de R. Guénon, le chapitre intitulé : « La Cité des saules ».

métamorphose les créatures). A ce moment, Virgile, après une invocation à la Muse de l'Amour, Erato, marque nettement un changement d'état en écrivant : maior rerum mihi nascitur ordo/maius opus moveo (VII, 44). En effet, l'épisode qui commence alors nous mène dans le royaume de la Paix qu'est la ville de Laurente, « la cité du laurier » (1).

Son acropole, défendue par des forêts impénétrables et par une terreur sacrée, est un temple qui se dresse jusqu'aux cieux (sublimis) sur ses cent colonnes (2). C'est le sanctuaire du dieu Picus (2 bis), personnification de l'axe cosmique (3). Dans ce temple règnent en outre Saturne, régent de l'âge d'or et Janus, le maître du temps et de l'espace (4).

C'est là que le roi-prêtre Latinus, fils et petit-fils de ces dieux reçoit Enée et conclut alliance avec lui.

Ce qui écarte toute hésitation sur la nature de ce temple étrange, c'est que tous les rois, par décret divin (*Omen*), doivent aller y demander l'investiture (*sceptra* accipere), tandis que les ancêtres y prennent part au sacrifice perpétuel du bélier (ariete caeso... perpetuis mensis).

L'investiture d'Enée par ce roi-prêtre qui lui accorde la main de sa fille établit symboliquement la légitimité de l'empire romain. Ce rattachement généalogique se double d'un rattachement « dans l'espace », puisqu'il se place exactement au pôle de l'œuvre (5),

(1) Il s'ouvre sur les mots : (urbes) *placidas* in *pace* regebat (45) et se termine par : *pacemque* reportant (285) : Enée emporte avec lui « la paix ». Le laurier sacré de la ville évoque la présence invisible d'Apollon.

(2) Cette montagne correspond à la caverne aux cent issues où s'est effectuée l'initiation d'Enée.

(2 bis) Nom apparenté à *pignus* et à *pax*.

(3) Comme le montrent les nombreux symboles axiaux qui entourent le dieu et surtout le port de *lituus* et de l'*ancile* : le sceptre et le bouclier célestes, qui en font l'archétype du pontife.

(4) Janus, à qui Ovide fait dire : « ...et ius *vertendi cardinis* omne meum est. » C'est l'équivalent littéral du terme *Chakravarti* (Fastes, I, 117).

(5) Voici les trois vers centraux VII, 192-194 :
Tali intus templo divum patriaque Latinus
Sede sedens, Teucros ad sese in tecta vocavit
Atque haec ingressis placido prior edidit ore
L'introduction dans le temple et spécialement sous la voûte

c'est-à-dire à l'endroit par où s'établit la communication avec les états supérieurs (1).

***

Il nous faut maintenant signaler une autre subdivision importante des deux poèmes. Nous partirons, pour l'établir, d'un morceau célèbre de l'Enéide : la description du bouclier d'Enée. Cette arme sacrée, forgée par Vulcain dans l'atelier d'où sort la foudre de Jupiter (1 bis), est donc l'*ancile* par excellence, une sorte de Graal et, comme celui-ci, il a des propriétés oraculaires ; on y voit en effet, résumée d'avance, toute l'histoire de Rome. Il s'agit donc d'un « microcosme » qui se compose d'ailleurs de 99 vers centrés autour d'un médaillon représentant le triomphe naval d'Auguste ; les deux vers centraux sont une synthèse de l'empire : « Hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar/ Cum patribus populoque Penatibus et magnis dis » (2). Les neuf derniers vers de l'épisode nous montrent Auguste habillé de blanc et recevant, dans le temple d'Apollon, l'hommage des nations.

Or ce passage, qui est vraiment le climax de l'œuvre, en termine exactement les 6.300 premiers vers ; comme il débute au vers 630 du chant, on ne peut qu'avoir l'attention attirée sur le nombre 63. Chose remarquable, c'est précisément aussi au 63e chant de sa Comédie (Purg. XXX) que Dante fait apparaître Béatrice montée sur le char triomphal de l'Eglise (3),

a un caractère rituel, (cf. I, 630 et VIII, 366). On remarquera l'insistance du vers central sur l'idée de stabilité attachée traditionnellement au trône (Sede sedens).

(1) Le caractère central de ce lieu est souligné par Virgile qui le présente comme le point de départ et d'aboutissement du cycle (VII, 240) : *hinc* Dardanus ortus/*Huc* repetit... Apollo. Noter le contraste des adverbes. Dardanus est le fondateur de la race troyenne et son nom en fait un « fils du tonnerre » (cf. les doublets Dandarus, Tyndare, etc.).

(1 bis) Le foudre décrit par Virgile (VIII, 429) est l'image exacte du double *vajra* : douze pointes groupées trois par trois et formant une croix dont chaque branche représente un des éléments (Vesta).

(2) Ces vers sont donc le noyau d'une triple « concentration », image du triple triomphe impérial évoqué à la fin de l'épisode (714) ; les Pénates et les Grands Dieux (Cabires) sont les divinités du Palladium ; ils étaient honorés au foyer de chaque maison, dont ils constituaient l'axe.

(3) Au centre exact du chant, après 72 vers.

ce qui constitue bien aussi un point fort de poème. D'un mot, Dante fait d'ailleurs allusion à son modèle virgilien, lorsqu'il compare Béatrice à un amiral (v. 58).

On peut se demander à présent pourquoi ce nombre 63 a été choisi pour marquer une subdivision caractéristique ; remarquons tout d'abord qu'en lui ajoutant son inverse 36 on obtient 99, le nombre total de l'œuvre. Les nombres inverses (miroirs) d'un emploi continuel chez Virgile, ont un intérêt symbolique évident puisqu'ils suggèrent le « retournement » qui marque le franchissement de la « surface des eaux ». C'est ce que signifient sans doute, à la fin du 63ᵉ chant de Dante, la traversée du Léthé et le repentir préalable du poète, signe de « conversion ».

D'autre part, ce nombre 63 divise le total de 99 selon le rapport $\frac{11}{7}$ qui a une valeur capitale dans la symbolique pythagoricienne, puisqu'il exprime la relation de la demi-circonférence au diamètre, c'est-à-dire de l'*arc* à la *corde* ; si l'on pense à la signification géométrique de l'arme d'Apollon, il est impossible de ne pas voir là une « signature » du Dieu de Delphes.

L'arc était le symbole du Logos, unissant en lui la droite et la courbe, caractéristiques respectives et « incommensurables » de la Terre et du Ciel (1).

Le point des deux œuvres marqué de son chiffre est le « lieu » du Médiateur universel ; on est parvenu, en effet, au terme des « petits mystères » et l'évocation par Virgile de la *pax augusta*, but ultime de l'art impérial, correspond, chez Dante, à l'arrivée dans le paradis terrestre (2).

***

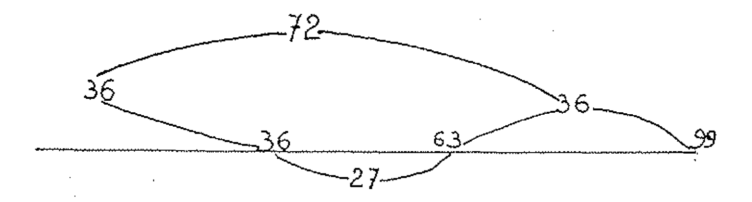
---

(1) La nature ambiguë du Logos, à la fois « conservateur » et « transformateur » est soulignée par Héraclite : « L'arc a pour nom « vie » et pour œuvre la mort ; il faut noter qu'en grec le même mot *bios* signifie à la fois « vie » et « arc » (l'accent seul différencie ces deux sens).

(2) Le char de Béatrice y est d'ailleurs traîné par le Griffon, l'animal aux deux natures, figure du Christ-Logos.

Enfin, les deux divisions principales dont nous venons de parler et qu'on pourrait appeler, l'une « polaire », l'autre « harmonique », sont mises en relation par l'existence d'un épisode qui est comme le reflet inversé du « triomphe » et qui occupe une position symétrique signalée par le nombre 36 ; le point le plus bas, celui où le héros désespère de son entreprise est marqué dans l'Enéide par le vers 3600 : « Urbem orant pelagique taedet perferre laborem » (1). C'est à ce moment, où tout semble perdu, qu'Anchise apparaît à Enée pour lui ouvrir les portes de l'au-delà. De même, c'est après 36 chants (Purg. IV) que Dante, arrivé au pied de la montagne du Purgatoire, doute de pouvoir poursuivre sa route et se plaint à Virgile de son épuisement et de sa solitude : « Io era *lasso,* quando cominciai :/ O dolce padre, volgiti e rimira/ Com'io rimango *sol,* se non restai ».

Les doutes du héros « abandonné » et le triomphe de son entreprise se placent donc symétriquement par rapport au centre de l'œuvre, déterminant deux coupes de 3600 vers (ou 36 chants) qui encadrent une partie centrale de 2700 vers (2) (27 chants) suivant le schéma ci-dessous.



Le nombre 27, triple ternaire (3^3), convient à cette sorte de « fronton » ; il faut remarquer en outre qu'il

(1) « Ecœurés par les peines de la navigation, ils appellent de tous leurs vœux une cité » (V, 617). Le thème de la navigation interminable est parent de celui du Labyrinthe, auquel Virgile fait du reste allusion, juste avant ce passage.

(2) Elle-même divisée en trois groupes caractéristiques de 900 vers.

est l'inverse de la somme des deux parties qui l'encadrent (2. 36 = 72).

***

On voit que le vêtement poétique de ces œuvres dissimule un diagramme sans doute très complexe (1) et dont les remarques qui précèdent ne peuvent donner qu'une faible idée (2). En complément à cet aperçu architectural, il nous reste à présent un mot à dire au sujet de la chronologie sacrée de l'Enéide ; celle-ci a deux aspects : l'un purement figuré, concerne la durée des règnes successifs des ancêtres de Rome : 3 ans pour Enée, 30 ans pour son fils Iule, 300 pour les rois albains, enfin, ajoutaient les Romains, l'éternité pour l'empire.

L'autre comput est plus directement lié à l'histoire et découle des travaux du savant Varron, autre familier d'Auguste. C'est lui qui avait fixé la date de la fondation de Rome à l'an 753 avant l'ère chrétienne, soit 730 ans avant la fondation de l'empire, puisqu'Auguste renonça au consulat (c'est-à-dire à l'ordre ancien) en 23, après l'avoir exercé durant 11 ans. Or, 730 ans font deux « années d'années ». La première de ces « années » de 365 ans avait été inaugurée par Romulus ; la seconde par Camille (3), après l'incendie

(1) D'après Macrobe, Virgile se plaignait à Auguste des fatigues que lui causait la composition de son Enéide ; Dante, lui aussi, dit que son poème l'a fait maigrir durant bien des années (Par. XXV, 3).

(2) Le premier chant de l'Enéide semble, à cet égard, être une « clé » de l'œuvre, en ce sens qu'il fournit un échantillon de tous les procédés numériques utilisés dans la suite ; par exemple, il a 756 vers, soit 21.36 ou 12.63 (produits miroirs). Ces nombres 12 et 21 (dont les carrés respectifs : 144 et 441 sont eux-mêmes inverses) nous livrent les facteurs 4 et 7. Le chant est divisé en multiples de 63 ; la première apparition de Vénus se place au vers 315 (5.63) et l'entrée d'Enée « en gloire » dans le palais de Didon au vers 630. Quant au centre de l'œuvre (V. 378 soit 6.63) il est occupé par le médaillon suivant : « Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates/ Classe veho mecum, fama super aethera notus. », ce qui préfigure l'apparition d'Auguste. Le premier épisode du chant, la tempête, est un « microcosme » centré, qui commence au vers 81 et se termine au vers 180 ; il comporte 99 vers répartis en 81 + 18 (l'antre des nymphes) et son 63e vers est marqué par la réapparition du soleil... (solemque reducit).

(3) Camille signifie « fondateur » (Kadmilos est le nom

de Rome par les Gaulois ; la troisième enfin par Auguste, qui était donc le troisième fondateur de Rome (après le « chaos » des guerres civiles), d'où son triple triomphe.

Cette conscience d'un renouveau cyclique explique l'ardeur eschatologique qui règne dans des œuvres comme le chant séculaire d'Horace ou la IVe bucolique (1). Or le chant VIII de l'Enéide, qui se termine sur l'apothéose d'Auguste, a précisément 730 vers ; il récapitule ainsi la chronologie romaine qui, rappelons-le, avait sa source dans les livres sibyllins, originaires de Delphes.

L'Enéide témoigne donc, à tous points de vue, d'une puissante résurgence de la tradition hyperboréenne ; celle-ci dut rencontrer des oppositions : c'est du moins ainsi qu'on peut interpréter la scène étrange de l'Enéide (XII, 247 sq.) où l'on voit un cygne défendu par tous les oiseaux du ciel contre l'attaque d'un aigle ; le cygne comme le pélican, représente un état plus ancien de la tradition polaire et sa lutte contre l'oiseau guerrier peut se comparer à celle du sanglier et de l'ourse (2). Cette opposition explique sans doute que la réalisation historique de l'empire romain (3) n'ait répondu que très partiellement aux attentes de l'élite qui entourait Auguste. On peut voir là une « déception » analogue à celle qui ruina les espoirs politiques de Dante.

André RAEYMAEKER.

---

d'un des Cabires) et Tite-Live situe la reconstruction de Rome 365 ans après sa fondation (T.L. V, 54). Chaque nouveau cycle exigeait une nouvelle « instauratio ».

(1) Cette bucolique a 63 vers, avec une coupe caractéristique au vers 36 ; la parole « tuus iam regnat Apollo » se rapporte à Auguste, représentant vivant de Dieu.

(2) Le sanglier est d'ailleurs également présent dans l'Enéide : c'est une laie blanche qui indique à Enée l'emplacement futur d'Albe (VIII, 81) qui est ainsi l'image du centre primordial de notre humanité ; les cycles antérieurs sont symbolisés par les sept vaisseaux d'Enée et par ses sept années de navigation.

(3) Dont l'emblème resta l'aigle.

ALÉSIA ET LA MONTAGNE DES PROPHÈTES

Indépendamment du problème soulevé par la recherche du site exact : Alise Sainte-Reine en Côte-d'Or, ou Alaise (Jura), de la bataille finale de la Guerre des Gaules, problème qui semble bien avoir été résolu en faveur d'Alaise par Delacroix et Colomb, comme je l'ai montré ailleurs (1), la question des Alésias peut encore être envisagée d'un point de vue religieux : on peut se demander, en effet, si les différentes Alésias que Xavier Guichard a repérées en Europe ne constituaient pas autant de centres spirituels secondaires reliés à un centre spirituel « central » situé à Alaise (près de Salins, dans le Jura).

Il semblerait indiqué, tout d'abord, pour résoudre ce problème, de s'adresser à la toponymie, science qui, parfois, se révèle précieuse. Ici, toutefois, nous nous heurtons à une sérieuse difficulté : le terme même d'Alésia est-il celtique ou préceltique ? Dans le premier cas, et c'est la thèse soutenue par la revue Ogam (2), Alésia viendrait du celtique *Alisa = alisier*, ce qui aurait donné : *Alisia*, ou *Alésia : cité des alisiers.*

Dans le deuxième cas, et selon Xavier Guichard (3), « *Alésia* » était issu d'un vocabulaire commun à tous les Européens de l'Europe proto-historique. Le sens serait bien différent du celtique, puisque *Alisii Campi* signifie : « lieu d'assemblée des morts » (comme *Elisii Campi*, ou *Champs-Elyséens*). L'argument principal à l'appui de cette étymologie serait que « la tradition prêtait aux Champs-Elysées, séjour fabuleux des ombres, une topographie exactement semblable à celle des alésias terrestres : comme les « alésias » les

---

(1) Revue *Ogam*, n° 10, page 65.
(2) Id. n° 18, page 194.
(3) X. Guicahrd : *Eleusis-Alésia*, p. 298.

Champs-Elysées étaient constitués par une plaine ou par un tertre que des cours d'eau, l'Achéron, l'Eridan, isolaient ».

Dans la tradition celtique, la « Terre des Bienheureux » est décrite également comme une île : c'est l'Ile d'Avallon, ou des pommiers (et non pas des alisiers !). Dans le même ordre d'idées il faudrait encore citer la « Cité des Saules » de la Tradition chinoise.

Par ailleurs, Xavier Guichard lui-même suggère encore, pour l'étymologie du mot Alésia, une autre hypothèse basée sur le fait que les sites alésiens renfermaient toujours une source minérale ; Alésia serait originaire du mot grec *als* (sel) : « en grec, la saumure, l'eau salée, se disait *alis*, l'action de saler se disait alisis. Un dieu gaulois, que l'inscription gravée sur une statuette reproduisant son effigie désigna sous le nom de Alisano, était associé aux sources minérales du Luchon, qui n'est point une Alésia. »

Quoïqu'il en soit, on voit que l'étymologie n'aboutit qu'à des suppositions et non pas à des certitudes quant au caractère exact des alésias. Par contre, la topographie « sacrée » va nous fournir des indications fort précieuses. Voici, en effet, d'après Xavier Guichard, la définition exacte des « alésias » :

« Les alésias étaient toutes érigées dans des sites presque complètement isolés par des cours d'eau ; toutes étaient disposées, ainsi que des jalons de direction, sur des alignements géodésiques. Toutes enfin étaient situées dans le voisinage immédiat de sources minérales. »

Nous nous en tiendrons ici à la première de ces caractéristiques, la seule qui puisse se comparer à des traditions connues. La question des alignements reste énigmatique, on peut faire observer seulement qu'elle suppose, chez les fondateurs des alésias, des connaissances géographiques et géodésiques analogues, semble-t-il à celle des prêtres égyptiens constructeurs des grandes Pyramides. Quant à l'intérêt que l'on constate pour les sources minérales dans le système alésien, on peut supposer que la raison, d'ordre religieux, en était la même que celle qui, aujourd'hui encore, incite l'Eglise à utiliser, dans le rite du baptême, le sel, symbole d'incorruptibilité : « Vous

êtes le sel de la terre », disait le Christ à ses disciples. Pareillement, avant le christianisme, « toutes les vieilles mythologies européennes prêtent au sel des vertus rituelles égales à celles du feu même, en prescrivent l'emploi en remplacement du feu pour la purification des êtres vivants : à Eleusis, les initiés se purifiaient par des aspersions d'eau salée avant que de célébrer les Grands Mystères ; à Rome, les prêtres consacraient les victimes, avant le sacrifice, en répandant du sel sur leur tête. »

Nous pouvons donc supposer que, par analogie avec les rites des Mystères d'Eleusis, l'entrée dans l'enceinte sacrée d'une alésia devait être précédée par un bain purificateur (ou par des aspersions) à la source minérale voisine. Toutefois, nous n'aboutissons ainsi qu'à des hypothèses pratiquement incontrôlables ; aussi bien laisserons-nous de côté cette étude des sources minérales alésiennes pour en venir à la question capitale de la topographie des alésias.

Le fait important à retenir ici, c'est que « les alésias étaient toutes érigées dans des sites presque complètement isolés par des cours d'eau ». En d'autres termes les alésias constituaient des presqu'îles, que Xavier Guichard a comparées aux « Terramare » de l'époque néolithique. Dans ce dernier cas, en effet, l'enceinte sacrée comportait un tertre rectangulaire entouré par un large fossé et relié au site environnant par un isthme étroit formant pont. Le fossé, relié à une rivière voisine, était rempli d'eau, en sorte que le tertre ainsi isolé ressemblait, presque, à une île. Une telle disposition, quasi insulaire, se retrouve également dans les cités lacustres que l'on a retrouvées dans certains lacs suisses et là encore, la plateforme habitable, montée sur pilotis, était reliée à la rive par une chaussée étroite.

On peut se demander quelle raison incitait les hommes préhistoriques à isoler ainsi leurs cités à l'abri d'un lac naturel ou d'un fossé artificiel, ou encore d'un réseau de rivières comme à Alésia. Un unique motif de sécurité ne suffit pas pour expliquer ce fait parce qu'à cette époque toute la vie sociale était régie par la tradition, et tout d'abord la construction des cités qui obéissait à des règles religieuses très stric-

tes, moyennant quoi la sécurité était assurée « *par surcroît* ». Ces règles religieuses impliquaient notamment que la cité terrestre devait être construite à l'image d'un prototype céleste, et, effectivement, on constate que la topographie des *Champs Elysées* est semblable à celle des alésias : plaine ou tertre entouré par un fleuve : Achéron, Eridon. Les prêtres alésiens avaient donc cherché à reconstituer le site du « *Séjour des Bienheureux* » tel que le décrivaient les anciennes traditions d'inspiration divine, en sorte que chaque alésia apparaissait comme un reflet du centre spirituel suprême — et non pas l'inverse — comme l'ont cru les auteurs modernes, et d'abord X. Guichard pour qui la topographie élyséenne aurait été calquée sur celle des Alésias. René Guénon, en signalant cette erreur, a rappelé qu'en réalité « les lieux alésiens avaient été choisis ou disposés conformément aux exigences rituelles de l'époque, et qui comptaient certainement beaucoup plus que de simples préoccupations utilitaires. » (1).

On peut même aller encore plus loin en comparant la topographie commune aux Champs Elysées, aux Terramare et aux Alésias, avec celle du Centre spirituel suprême tel que le décrit la célèbre visionnaire Anne-Catherine Emmerich dans la relation de son voyage à cette mystérieuse « Montagne des Prophètes » située au sommet d'une montagne inaccessible du Thibet :

« Au haut de la montagne était une grande plaine et dans cette plaine un lac ; *dans le lac une île verdoyante qui se liait au continent par une langue de terre également verdoyante.* »

En vérité, voilà bien la description exacte du « prototype », ou modèle traditionnel, des alésias comme des cités lacustres ou des terramares. Mais continuons la lecture d'Anne-Catherine Emmerich qui va maintenant nous raconter sa promenade dans l'île merveilleuse :

« On y voyait s'élever un certain nombre de tours très élancées ; chacune avait un petit porche comme si on eût bâti une chapelle au-dessus de la porte...

(1) *Etudes Traditionnelles*, n° 222, p. 233.

Près de chaque tour était un petit jardin entouré de beaux arbres couverts de fleurs...

« Vis-à-vis de l'étroite langue de terre, dans la verte plaine, s'élevait une très grande tente... Autour de la table qui se trouvait au milieu, étaient des sièges de pierre sans dossiers... Sur le siège d'honneur placé au milieu,... un homme entouré d'une auréole comme celle des saints était assis les jambes croisées à la manière orientale, et écrivait avec une plume de roseau sur un grand volume... A droite et à gauche on voyait plusieurs grands livres et parchemins roulés sur des baguettes...

« Toute la contrée environnante était comme une belle île verdoyante entourée de nuages... L'aspect général avait quelque chose d'indiciblement saint... (Dans l'île) je vis des roses, mais bien plus grandes que les nôtres... J'eus le sentiment que dans les tours étaient conservés les plus grands trésors de l'humanité... Entre quelques-unes de ces tours je vis un chariot très étrange avec quatre roues basses... J'avais une vive impression de la sainteté du lieu. *C'était pour moi comme si les hommes eux-mêmes étaient venus de ces montagnes d'où ils étaient descendus toujours plus bas et s'étaient enfoncés toujours plus profondément.* J'avais aussi le sentiment que des présents célestes étaient là conservés, gardés, purifiés, préparés d'avance pour les hommes...

« L'homme assis devant la table reviendra en son temps. Son char reste là comme souvenir éternel. C'est sur ce char qu'il monta à cette hauteur, et les hommes, à leur grand étonnement, le verront revenir sur ce char. *C'est là, sur cette montagne, la plus élevée qui soit au monde et où personne ne peut arriver, qu'ont été mis en sûreté, lorsque la corruption s'est accrue parmi les hommes, des trésors et des mystères sacrés.* Le lac, l'île, les tours n'existent que pour que ces trésors soient conservés et garantis de toute atteinte... » (1).

Après cette description aussi claire, aussi explicite, il semble qu'aucun doute ne soit plus permis : la verdoyante alésia que Catherine Emmerich a visitée au

(1) *Vie d'Anne-Catherine Emmerich*. Tr. Cazalès - Téqui éd. (Tome II, ch. VII).

sommet de la Montagne des Prophètes n'est autre que le centre spirituel suprême de notre monde, où le prophète Elie veille sur tous les trésors de la sagesse et de la science sacrée qui ont été miraculeusement soustraits à la corruption grandissante des hommes de l'Age sombre.

Mais, objectera-t-on, comment se fait-il que les anciens peuples de l'Europe aient eu connaissance de la topographie de ce centre spirituel suprême que la visionnaire de Dulmen situe au sommet d'une montagne inaccessible du Thibet ? Une première réponse nous est fournie par la voyante elle-même : « C'était pour moi comme *si les hommes eux-mêmes étaient venus de ces montagnes d'où ils étaient descendus toujours plus bas et s'étaient enfoncés toujours plus profondément.* » L'humanité est donc originaire de cette Montagne des Prophètes dont le souvenir se serait transmis d'âge en âge dans la mémoire des hommes, tout au moins jusqu'à l'époque où fut fondé l'empire théocratique d'Alésia. Et, outre ceci, on peut remarquer qu'en tout temps et en tout lieu, des prophètes, des saints ou des mystiques ont pu être gratifiés de visions analogues à celle de Catherine Emmerich, et accomplir, en esprit, les mêmes pérégrinations.

Nous pouvons donc admettre que la similitude, entre la topographie des terramares, et ensuite des alésias, avec l'alésia originelle située au milieu de la montagne des Prophètes, était voulue — et non pas accidentelle — mais avec cette réserve qu'il ne s'agissait pas à proprement parler du Paradis terrestre, mais d'un « jardin devant le Paradis ». Celui-ci est situé au-dessus de la Montagne des Prophètes « de toute la hauteur du ciel », et ce qui est remarquable, c'est que le Paradis est entouré d'une « muraille d'eau », d'où s'écoulent, en une immense cataracte, les eaux qui alimentent le lac de la Montagne des Prophètes. Mais cette image du Paradis terrestre entouré d'une « muraille d'eau » ne rappelle-t-elle pas la tradition relative aux « Iles des Bienheureux » ? D'où il s'ensuit que l'« île d'Avallon » ne peut pas être considérée comme le prototype des « alésias ». Une alésia, en effet, épousait toujours la forme d'une

presqu'île reliée à la terre ferme par une chaussée plus ou moins large, tandis qu'au contraire l'« île d'Avallon » était isolée au milieu de la mer, tel le Paradis encerclé dans une muraille d'eau.

La conclusion de tout ceci sera tout d'abord qu'il ne faut pas confondre l'« Ile des Bienheureux » avec la cité sainte d'Alésia ; la première est une image de ce Paradis devenu inaccessible à l'humanité actuelle. Alésia, par contre, était accessible puisque reliée au site environnant par un isthme ou une chaussée formant pont. Cet isthme, mais c'était la « porte étroite » qu'il fallait franchir pour entrer dans la « cité sainte », car chaque « alésia » représentait, pour la contrée où elle était située, un centre spirituel secondaire, construit à l'image et à la ressemblance du Centre spirituel suprême de la Montagne des Prophètes, ce Centre très saint où le Prophète Elie attend que l'heure soit venue de redescendre parmi les hommes pour leur annoncer la Fin des Temps.

Gaston GEORGEL.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

(Suite) (*)

5. *Le Chevalier à la Charrette.*

Le sujet du *Chevalier à la Charrette*, qui fut imposé à Chrétien par Marie de Champagne, est bien connu. C'est l'histoire de la délivrance par Lancelot de la reine Guenièvre, retenue prisonnière en un royaume étranger. Les deux héros sont des personnages hors du commun. Lancelot appartient au monde des fées autant qu'à celui des hommes, puisqu'il a été élevé en un palais situé au fond d'un lac par la fée Viviane. Il est lié à la tradition celtique plus qu'à la tradition chrétienne. Par ailleurs, son nom français, Lancelot, ou l'Ancelot, le « petit serviteur », ne paraît pas convenir à un chevalier. N'aurait-il pas une signification religieuse, comme *Abd* en arabe, dans des noms tels qu'Abd-Allah ou Abd-er-Rahmân ? Mais de qui serait-il le serviteur ? De Guenièvre évidemment, qui est la Dame par excellence, qui inspire à la fois la crainte et l'amour. Chrétien n'a pas encore attribué à la reine, dans le *Chevalier à la Charrette*, cette fonction de symbole de la Féminité divine qu'il lui prêtera dans le *Conte du Graal*. Dans ce dernier, en effet, Gauvain déclare : « Elle enseigne et instruit tous ceux qui vivent. D'elle descend tout le bien du monde. Elle en est source et origine... Nul n'observe droiture et ne conquiert honneur qu'il ne l'ait appris auprès d'elle ». Ces expressions ne rappellent-elles pas la manière dont la Sagesse est célébrée dans l'Ecriture sainte ? Mais ici, il s'agit, en apparence du moins, de « littérature », et des épisodes romanesques masquent souvent le symbolisme spirituel (28).

(*) Voir *E.T.* n°s 437-438 de mai-juin et juillet-août, et n° 439 de sept.-oct. 1973.

(28) Le nom de Guenièvre peut signifier « blanc fantôme », c'est-à-dire fée.

Chrétien, arrivé presque au terme de son œuvre, a renoncé à l'achever. Il a confié la rédaction de la fin à Geoffroy de Lagny. Il y a là une énigme. L'usage symbolique de l'amour extra-conjugal répugnait, nous l'avons dit, à notre auteur, en désaccord sur ce point avec les Cours d'Amour de Maître André ; il lui préférait celui de l'amour conjugal, conforme à la morale chrétienne, s'apparentant du reste par là une fois de plus à saint Bernard. Est-ce pour cette raison qu'il s'est refusé à conclure un travail que lui avait commandé la fille d'Aliénor d'Aquitaine, l'une des figures les plus notoires de ces Cours d'Amour ? Nous n'en savons rien.

L'enlèvement de la reine par un chevalier félon, Méléagant, se réfère à un thème que l'on rencontre dans de très anciens contes celtes, par exemple dans l'histoire irlandaise de la belle Etain. Quelle est la signification de cette détention de Guenièvre au royaume de Gorre (29) ? Nous retrouverons ici le caractère ambigu de l'Autre Monde celtique vu à travers le christianisme. Si Méléagant se manifeste sous un jour nettement maléfique, son père, le roi Baudemagus, revêt une apparence très favorable : il accueille et protège Guenièvre en hôte attentif. Ses terres figurent probablement, dans le cas présent, la *Regio dissimilitudinis* de saint Augustin et de saint Bernard,

(29) Dans son *Chrétien de Troyes*, Jean Frappier note : « Un passage de la *Vita Sancti Gildæ*, écrite par le clerc gallois Caradoc de Llancarvon probablement avant 1136, et en tout cas vers 1160 au plus tard, rapporte que Melwas, roi du pays de l'été, avait ravi Guennuvar, femme d'Arthur ; il l'avait conduite à Glastonbury, la Ville de Verre (*Urbs Vitrea*), refuge encore inviolé que protégeaient des étendues marécageuses de roseaux, puis, grâce à l'abbé de la célèbre abbaye, l'avait rendue sans combat à son mari. Cette version glastonienne et édifiante adaptait une forme galloise de l'enlèvement dans l'Autre Monde. Melvas, ou plutôt Maelwas — *mael*, prince, et *gwas*, « jeune » ou « de la jeunesse » — est à identifier avec le Maheloas, sire de l'île de Verre (Voirre), dont il est parlé dans Erec et Enide ; en dépit d'un plus grand écart onomastique, il ne diffère pas du Méléagant de la *Charrette*. » Gorre, ou Goirre serait une déformation de Voirre (Verre). Il va de soi, d'ailleurs, que cette localisation de l'Ile de Verre, favorisée par le nom de Glastonbury, ne peut avoir, tout comme celle du Royaume de Logres, qu'un caractère provisoire et secondaire.

le lieu d'exil auquel seule permet d'échapper la voie traditionnelle dont Lancelot est le serviteur, mais dont l'action vivifiante et salvatrice, symbolisée par la reine, ne peut s'exercer que si elle est libre d'agir. Le centre de ce royaume de Gorre, comme nous le verrons plus loin, est plus ou moins inaccessible : c'est sans doute là l'expression de la rigueur et de la difficulté de la Queste, tout autant que celle du fait que ce domaine s'est fermé à l'influence spirituelle à laquelle il refuse toute liberté d'action. Par opposition, le royaume de Logres, et son centre, la cour d'Arthur, figurent la contrée où les hommes sont entièrement libres, détachés de tout bien terrestre, et par là-même susceptibles de recevoir la Lumière divine (30).

L'aventure de Lancelot prend donc elle-même l'apparence d'une queste, puisqu'il lui faut délivrer Guenièvre, qui est sa Dame, et représente la Sagesse exilée ou voilée dans le monde. Et cette queste est jalonnée par divers épisodes symboliques qui sont des présages de la victoire finale. Le premier est celui de cette charrette d'infamie qui a donné son surnom au chevalier : privé de monture, il accepte de prendre place dans cette charrette, normalement à usage de pilori, afin de pouvoir poursuivre ses recherches (31). Il sacrifie ainsi jusqu'à son honneur au désir de parvenir au terme de sa queste. Gauvain, lui, lancé dans

(30) Selon R. Guénon (*Symboles fondamentaux*, ch. XII), ce royaume de Logres pourrait tirer « son nom du Lug celtique, qui évoque à la fois l'idée du Verbe et celle de la Lumière. » Il est d'ailleurs possible que les deux royaumes, Logres et Gorre, que Chrétien oppose l'un à l'autre, aient à l'origine recouvert des significations symboliques parallèles, ou même inversées ; c'est ce qui expliquerait que Lancelot passe le Pont-de-l'Epée en allant du royaume de Logres vers le royaume de Gorre. Mais ici, ce dernier, dont aucun étranger ne revient, à la trappe duquel personne n'échappe, est envisagé sous une forme « ténébreuse » ; Lancelot revêt un aspect messianique, et « descend » libérer les gens qui y sont retenus.

(31) D'après ce que nous venons de dire, la charrette pourrait avoir une autre signification : elle pourrait être le véhicule grâce auquel les âmes parviennent au domaine qui leur est réservé. Elle serait alors l'analogue de la barque de Charon, ce dernier étant figuré par un nain. Ce n'est pas tout à fait sans raison que Guenièvre a été comparée à Eurydice. On remarquera que le nom de cette dernière fait vraisemblablement allusion à la Justice divine, voire au Jugement dernier.

la même aventure que Lancelot, se refusera à monter dans la charrette, laquelle souligne le caractère âpre et parfois rebutant de la vie spirituelle. Guenièvre ira d'ailleurs jusqu'à reprocher à Lancelot son hésitation d'un instant, tant, dans cette voie, l'obéissance et la soumission doivent être totales. Mais bien des épreuves attendent encore le Chevalier à la Charrette. Après avoir franchi un gué dangereux, il lui faut subir la tentation, l'attrait du monde, sous la forme d'une demoiselle qui le retiendrait volontiers sur son chemin. Tout à sa queste, il refuse ce faux amour. Voici encore un indice fort significatif : au bord d'une fontaine, Lancelot trouve un peigne où demeure accrochée une poignée de cheveux de la Reine : ici le symbole de l'eau et celui des cheveux solaires sont réunis pour donner une double image de la Grâce.

Une nouvelle démarche s'avère nécessaire. Dans le cimetière d'un moutier où les chevaliers de la Table Ronde ont déjà leurs tombes toutes prêtes, il y a en particulier un sarcophage dont le couvercle porte l'inscription suivante : « Celui qui lèvera seul cette pierre délivrera ceux et celles qui sont prisonniers en cette terre d'où ne peuvent sortir ni serf ni gentilhomme né alentour ». Lancelot soulève la lourde dalle ; or, ce tombeau lui est destiné. S'il peut en retirer le couvercle, c'est qu'il est capable de vaincre la mort, non seulement sa propre mort, mais aussi celle de la multitude des captifs, mort spirituelle figurée par leur exil loin du royaume de Logres.

Le héros doit ensuite franchir une première porte étroite, porte bien gardée naturellement. Il s'agit du *Passage des Pierres* : « N'y peut passer qu'un seul cheval, côte à côte ne passeraient deux hommes ». Puis il est lui-même retenu prisonnier dans un château, mais se libère rapidement. A cette occasion, redoutant quelque influence d'ordre magique, il fait usage d'un anneau qu'il porte au doigt : « La pierre avait telle vertu que, dès qu'on l'avait devant les yeux, nul enchantement n'avait plus de pouvoir. Il met l'anneau devant ses yeux, il regarde la pierre et dit : « Dame, dame, Dieu me garde, j'aurais à présent grand besoin que vous veniez m'aider ! » Cette dame était une fée qui lui avait donné l'anneau et l'avait élevé dans

son enfance. Il avait très grande confiance, en quelque lieu qu'il se trouvât, qu'elle dut l'aider et le secourir. » L'imbrication des éléments celtiques et de la tradition chrétienne est ici évidente, et la fée apparaît comme une protectrice quelque peu analogue à l'ange gardien.

Lancelot sort victorieux des mêlées qui s'ensuivent, et il est regardé par les gens de Logres exilés comme un véritable sauveur, comme le sera Galaad dans la *Queste du Saint-Graal :* « C'est celui qui nous tirera tous hors de l'exil et de la grande misère où nous avons longtemps été. Nous lui devons marquer grand honneur puisque, pour nous tirer de servitude, il a passé tant de lieux périlleux ; il en passera d'autres encore. Il a beaucoup à faire, mais il a fait beaucoup. » Ici, à nouveau, on ne peut s'empêcher de songer à la descente du Christ aux Enfers ; c'est bien de libération dans l'ordre spirituel qu'il s'agit.

Enfin, le voici qui arrive à l'un des deux ponts donnant accès au centre du royaume de Gorre, qui semble bien, effectivement, être une île. C'est le *Pont-de-l'Epée,* et il est fait « d'une épée fourbie et blanche » ce qui en renforce considérablement la signification, puisqu'à l'idée de passage de l'onde s'adjoint celle d'Axe du Monde. « L'épée était forte et roide et avait deux lances de long. Sur chaque rive était un tronc où l'épée était fichée. » C'est là la voie étroite par excellence ; mais elle n'est pas seulement étroite, elle est aussi dure et tranchante, et rappelle que le Royaume de Dieu souffre violence. L'autre pont, le pont « evage » ou *Pont-dessous-l'Eau* qu'empruntera plus tard Gauvain, est tout aussi périlleux : Gauvain ne devra la vie qu'à l'aide que lui apportera Lancelot dans sa tentative. Comme nous l'avons déjà laissé entrevoir, le symbolisme de cet épisode n'est pas clair. Si le *Pont-de-l'Epée* a un caractère nettement céleste, on a par contre l'impression que cette phase de la queste correspond encore à la descente aux Enfers. N'est-ce pas le Styx ou l'Achéron qu'il faut franchir ? « Ils voient l'onde félonesse, rapide et bruyante, noire et épaisse, aussi laide et épouvantable que si ce fût fleuve du diable. Et si périlleuse et profonde qu'il n'est nulle créature au monde, si

elle y tombait, qui ne soit perdue comme en la mer salée ». Il n'y manque même pas deux lions, ou deux léopards, enchaînés à l'extrémité du pont. Selon les compagnons de Lancelot, il n'est pas possible de franchir cet obstacle « pas plus que de retenir les vents, d'empêcher les oiseaux de chanter ou de faire rentrer un homme dedans le ventre de sa mère et de faire qu'il en renaisse ». Il paraît y avoir là une allusion à la seconde naissance, en des termes fort voisins de ceux que l'on trouve dans l'Evangile. Mais le Chevalier à la Charrette est loin de songer à renoncer : « J'ai telle foi, telle confiance en Dieu qu'il me protègera en tous lieux. Le pont ni cette eau je ne crains, non plus que cette terre dure. Je veux me mettre à l'aventure, me préparer à passer outre. Plutôt mourir que reculer ! » Après bien des efforts et des peines, il réussit ; il s'aperçoit que les deux lions ont disparu comme par enchantement. Tout près, il y a une tour, la reine Guenièvre y demeure, et le roi Baudemagus y accueille le héros.

L'aventure de Lancelot paraît être terminée : la Reine va être délivrée, ainsi que tous les gens du royaume de Logres retenus en servitude. Pourtant, il lui reste encore beaucoup à faire pour mener les choses à leur terme. Il lui faut vaincre Méléagant, le chevalier félon, dont le comportement n'est pas sans analogie avec celui d'un représentant de la contre-initiation ; il lui faut recouvrer l'amour de Guenièvre, que sa brève hésitation à poursuivre la queste lui avait fait perdre. Il lui faut encore demeurer longtemps prisonnier de Méléagant qui s'était traîtreusement emparé de lui. Ce n'est que lorsque, au cours d'un tournoi, il aura fait preuve de son obéissance totale à sa Dame, de sa soumission absolue à sa volonté, au détriment de son honneur même (32), et lorsque, en présence du Roi et de la Reine assis sous un sycomore, près de la fontaine mystérieuse, il aura mis Méléagant à mort, qu'il pourra affirmer avoir *conduit l'Aventure à sa fin* (33).

(32) « Aucune chose ne me coûte à faire dès qu'il lui plaît de me l'ordonner car tout ce qui lui plaît m'agrée. »

(33) On attribue parfois à Chrétien de Troyes *Le Roi Guillaume d'Angleterre*, roman inspiré de la légende de saint

6. *Le Chevalier au Lion.*

Dans le roman du *Chevalier au Lion* apparaît également une fontaine, mais elle y joue un rôle d'une tout autre importance : elle est vraiment le cœur de l'œuvre et le pivot de l'action.

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la *Dame à la Fontaine,* ce conte gallois du XII[e] siècle qui est de la même veine que *Gereint fils d'Erbin,* et aussi que l'homologue gallois de *Perceval, Peredur fils d'Efrawg.* La *Dame à la Fontaine* et le *Chevalier au Lion* sont deux versions de la même histoire. Dans la première, Owein découvre la fontaine merveilleuse « aux frontières du monde ». Le trouvère champenois la place au cœur de la forêt de Brocéliande (34), c'est-à-dire en un site sacré de la tradition celtique, et il n'y a là qu'une différence de points de vue.

Voici à quelle occasion Yvain entreprend sa queste. Un jour de Pentecôte (35), Calogrenant raconte l'aventure qui lui est arrivée. Il s'y est engagé d'après les indications d'un gardien de taureaux sauvages possédant sur ses bêtes un étrange pouvoir : « Je suis seigneur des bêtes », affirme-t-il, et l'on a l'impression que cette « seigneurie » est un résidu d'origine édénique. « Tu verras, dit-il à Calogrenant, la fontaine qui bout, quoique plus froide que le marbre. Ombre lui fait le plus bel arbre que sut jamais faire nature. En tous temps la feuille lui dure. Il ne la perd ni soir ni matin. Il y pend un bassin d'or fin retenu par une si longue chaîne qu'elle va jusqu'à

Eustache, qui se placerait chronologiquement après le *Chevalier à la Charrette.* Mais cette attribution est contestée, car l'œuvre est loin d'avoir la qualité de celles de Chrétien. Notons cependant qu'il s'agit, ici aussi, d'une queste : le roi abandonne son royaume et erre par le monde, pauvre et inconnu ; il ne recouvre son trône qu'après avoir été purifié et avoir atteint un haut degré de spiritualité.

(34) Il est question de la forêt de Brocéliande et de la fontaine dans le *Roman de Brut* de Robert Wace, qui l'appelle « la forêt de Bréchéliant ».

(35) La Pentecôte est toujours célébrée avec beaucoup d'éclat à la cour d'Arthur, et il s'y produit chaque fois un événement exceptionnel. Il est clair qu'il y a un rapport entre l'ordre de la Table Ronde et la manifestation de l'Esprit-Saint. Le jour de la Pentecôte était un jour d'initiation pour les Templiers.

la fontaine ». Le chevalier arrive sur les lieux, voit la fontaine et le pin, et une grosse pierre qui est « une énorme émeraude, percée aussi par un canal avec quatre rubis dessous plus flamboyants et plus vermeils que l'est le matin le soleil quand il apparaît à l'orient ». Il puise de l'eau dans le bassin et en répand sur la pierre, et aussitôt s'élève une violente tempête. Enfin, la voici calmée . « Quand je vis l'air clair et pur, de joie je fus tout assuré. Et je vis amassés sur le pin des milliers d'oiseaux. Le croie qui veut : il n'y avait branche ni feuille qui n'en fut couverte. C'était bien l'arbre le plus beau ! Doucement les oiseaux chantaient chacun en son langage. Très bien leurs chants s'entr'accordaient. De leur joie je me réjouis. J'écoutai jusqu'au bout leur office. Jamais je n'ouïs si belle musique. Nul homme ne peut ouïr tel chant, si plaisant et si doux que je crus en rêver folie ! » Mais un chevalier survient ; c'est le gardien de la fontaine ; il attaque Calogrenant et triomphe de lui ; le vaincu doit s'en revenir plein de honte : il a échoué, il n'était pas à la hauteur de sa tâche. De lui-même il déclare : « Je suis un chevalier en quête de ce qu'il ne peut trouver. Car je cherche et rien ne trouve. »

(à suivre).

Jean-Louis GRISON

LES LIVRES

« *Niño Cochise* », par A. Kinney Griffish et Niño Cochise. Traduit par Annick Baudoin. Ed. du Seuil. 386 pages.

Cette très vivante autobiographie d'un ancien chef indien, Niño Cochise (il est né le 20 février 1874 au fort du Dragon, dans la réserve chiricahua, en Arizona), se lit avec beaucoup d'intérêt car elle s'étend sur cette période d'un siècle pendant laquelle les tribus indiennes ont vu leurs conditions de vie changer du tout au tout :

« La paix avait été *signée*, le 14 octobre 1872, par Thomas J. Jeffords, le chef Cochise et le général Oliver H. Howard. D'après le traité, il ne devait plus y avoir de guerre entre les Apaches et les Blancs. La réserve chiricahua avait été créée par décret du 14 décembre 1872 : 8.000 kilomètres carrés au cœur du pays apache. Le président Grant nomma Tom Jeffords gouverneur de ce vaste domaine, peuplé de 2.500 Indiens. »

Mais, dans l'été 1876, le traité fut violé par le gouvernement de Washington (Tom Jeffords démissionna en protestation) et les Indiens furent contraints de quitter leur réserve pour rejoindre celle de San Carlos. Toutefois 831 Apaches seulement obéirent (212 autres suivirent plus tard). Le père de Niño, Tahza Cochise, chef héréditaire du clan depuis la mort de son père (7 juillet 1874), s'arrangea, tout en conduisant sa tribu à San Carlos, pour que son propre clan de trente-huit personnes disparaisse en route : « *Sous les ordres de sa jeune femme (avec moi,* son fils unique, et le vieux shaman Dee-O-Det), le clan familial s'enfuit vers le Sud, dans l'Etat de Sonora, au Mexique... Ses membres ne figurèrent jamais plus sur les régistres d'une réserve ».

Pendant ce temps, le chef Tahza conduisait à Washington une délégation de vingt Apaches pour un entretien avec le président Grant. Tahza y attrapa une pneumonie dont il mourut. Il fut enterré dans le cimetière du Congrès (15 novembre 1876). La nouvelle de sa mort provoqua la colère de plusieurs chefs apaches qui s'enfuirent de la réserve pour reprendre le sentier de la guerre. « Ce fut le début des « guerres de Géronimo », qui ne devaient prendre fin qu'en 1886. » Quant à la mère de Niño Cochise, elle était partie s'installer, avec son clan, dans la Sierra Madre, sur une corniche de terre rouge et fertile, où les arbres et les sources abondaient, mais dont l'accès était très difficile... Les arrivants baptisèrent leur nouveau camp : Pa-Gotzin-Kay, ce qui veut dire « le fort de la montagne du paradis ». Et pour cause : la veuve de

Tahza Cochise, obéissant en cela aux dernières volontés du vieux chef Cochise, fit en sorte que son clan puisse vivre en paix, le plus longtemps possible, dans son nouveau refuge. En paix, mais aussi en liberté, comme aux jours anciens.

C'est là précisément ce qui fait l'intérêt du récit de Cochise : nous y voyons comment vivait autrefois un clan apache, sous la double direction de sa reine (la mère de Niño) et du shaman Dee-O-Det, lequel avait pour rôle d'accomplir les rites traditionnels dans les différentes circonstances de la vie du clan. C'était un fort curieux personnage que ce vieux shaman, doté d'une étonnante vitalité qu'il renouvelait chaque année grâce à une étrange « soupe de shaman » qu'il faisait lui-même ; il donnait, à l'occasion, des conseils fort avisés, grâce à un don de double-vue très réel ; c'était, en somme, le « sage » du clan, mais un sage qui prenait, parfois, des cuites mémorables.

Alors que Niño Cochise allait avoir quinze ans, il fut présenté au grand conseil d'automne, et élu chef de la tribu ; sa mère demeurait la « Reine », et le vieux Dee-O-Det restait le shaman : ce fut bien lui qui procéda aux rites d'intronisation :

« ...ma mère me présenta habillé d'une veste de daim frangée de queues d'écureuils et brodée de perles, de coquillages, et d'une svastika en or... J'étais coiffé d'un turban blanc de plumes de poitrail d'aigle. Le peuple se mit à chanter :

Qui amène-t-elle ? — Qui amène-t-elle ?
Et la voix aiguë du shaman répondit :
C'est notre jeune chef qu'elle amène,
Elle lui a donné la vie, et maintenant elle nous le donne.
Il me soupoudra le visage de hodenten, puis en lança vers l'Est, et ensuite vers l'Ouest, le Nord et le Sud et, pour finir, sur le feu. Quand il me mit autour du cou un collier de griffes de cougouar, qui est un charme puissant, ma mère me dit :

« J'ai moi aussi un présent à offrir à notre jeune chef. C'est son père qui le lui donne pour moi. »

« Elle me passa au cou l'Oiseau de tonnerre en turquoise, insigne de grand chef des Chiricahuas... »

On a remarqué, dans le récit précédent, la présence d'un svastika en or, comme insigne du chef indien. De son côté, René Guénon avait relevé, en son temps, l'information ci-après : « En 1925, une grande partie des Indiens Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire, et fondèrent la République indépendante de *Tulé*, dont le drapeau est un *svastika* sur fond rouge à bordure rouge. Cette république existe encore à l'heure actuelle ». (*Journal des Débats*, 22-1-1929). René Guénon ajoute encore : « On remarquera surtout l'association du svastika avec le nom de *Tulé* ou Tula, qui est une des plus anciennes désigna-

tions du centre spirituel suprême, appliquée aussi par la suite à quelques-uns des centres subordonnés. » (*Le Symbolisme de la Croix*. Ch. X : Le Svastika). Par ailleurs, dans *Le Roi du Monde*, René Guénon rappelle qu'un *svastika* était gravé sur l'anneau de Gengis-Khan.

Quant à ce *hodenten* utilisé par le shaman lors du rite d'intronisation du jeune chef, en voici la définition : « Le *hodenten* est une substance rendue magique par les incantations du shaman et qui est faite de terre, de tule (jonc) et de graines ». Cette substance semble bien ici jouer le même rôle que la fumée du calumet chez les Sioux.

Un autre chapitre du livre n'est pas moins intéressant, du point de vue traditionnel, il est intitulé « L'Oiseau d'or », et relate les rites du mariage de Niño Cochise avec la jeune Maria Jemez, fille d'un autre chef indien. A ce sujet, le héros de la cérémonie rapporte comme suit le curieux rêve qu'il fit la veille de son mariage : « Je rêvais que Maria était réellement la Femme peinte en blanc, et que j'étais, moi, son époux, sacré Chef du Monde des Esprits. Mais mon règne avait à peine commencé que je fus réveillé par un bruit de marteau ».

Le shaman, consulté, donna l'explication suivante : « C'est un bon présage, qui veut dire que tu ne seras jamais blessé dans une bataille terrestre. Peut-être vivras-tu pour toujours. Certains partent pour le Grand Sommeil et s'endorment à jamais, tandis que d'autres s'en vont et reviennent, recommençant sans cesse de nouvelles vies, jusqu'à ce qu'ils se soient habitués au Monde des Esprits. Ils y demeurent alors éternellement. Oui, tu es un élu — tu ne connaîtras jamais la peur ». Après les invocations à la Femme peinte en blanc, le rite du mariage, dont le shaman était l'officiant, comportait notamment le mélange des sangs (comme chez les gitans), suivi d'une aspersion de hodenten sur la tête des époux, après quoi le shaman prononçait la phrase rituelle :

« Voici deux corps, mais c'est maintenant le même sang qui y coule et ils ne font plus qu'une seule personne. »

La suite de ce livre passionnant ne peut guère se résumer. On y voit surtout comment un Indien d'esprit traditionnel a pu essayer de vivre parmi les Blancs, ces Blancs qu'il n'arrivait pas à comprendre, ce qui ne l'empêchait pas d'en admirer quelques-uns. A la fin du récit, Niño Cochise nous décrit les derniers moments du shaman Dee-O-Det, ainsi que les rites de la sépulture :

« Je préparai un endroit dans notre ancienne cache d'or... J'y déposai les restes desséchés de Dee-O-Det que j'avais toujours aimé. Mon shaman qui ne fut pas seulement pour moi un shaman, mais un père, qui me conseilla, m'aida à atteindre l'âge d'homme et me donna une vision des choses qui me permit de m'entendre avec des gens que je ne comprenais pas.

« Je tournai sa tête vers l'Ouest pour qu'il voie Holos se lever, puis déposai ses trésors sacrés à côté de lui. En

plaçant la dernière pierre et en couvrant la tombe de fine poussière rouge, je demandai à l'Etre Suprême de réserver une place d'honneur au plus grand de tous les chefs du conseil. Lorsque je jetai un dernier coup d'œil à sa tombe, j'eus à nouveau le visage inondé de larmes. Comme ce vieillard allait me manquer ! Si je ne me trompe, il avait vécu cent onze ans ! »

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

Aux pages 25 et 26 de *La Crise du monde moderne*, Guénon, parlant de l'obscuration traditionnelle qui se produisit à l'époque de la Renaissance, mentionnait comme un fait étrange « la vulgarisation, à un moment déterminé, et en les présentant comme des découvertes nouvelles, de choses qui étaient connues en réalité depuis fort longtemps, mais dont la connaissance n'avait pas été répandue dans le domaine public ». Et à la note 1 de la page 26, il évoquait à ce propos la découverte « officielle » de l'Amérique, « avec laquelle, disait-il, des *communications* beaucoup plus suivies qu'on ne le pense avaient existé durant tout le Moyen Age ». — Dix ans plus tard, Guénon écrivait à Jean Barles qui publia un extrait de sa lettre dans *Les Archives de Trans-en-Provence :* « J'ai toujours pensé que Christophe Colomb, lorsqu'il s'embarqua, savait très bien où il allait. » Personne ne conteste d'ailleurs que les Vikings, après avoir découvert et peuplé l'Islande, abordèrent, du XIe au XIVe siècle, successivement au Groëland, puis au Labrador et poussèrent même jusqu'au pays qu'ils nommèrent Vinland, et qui correspondait à l'Etat de Massachussets. Mais voilà que la revue *Archeologia* (numéro de mars 1973) publie un article où sont relatées les découvertes d'un professeur français, M. Jacques de Mahieu, Directeur de l'Institut des Sciences de l'Homme de Buenos-Ayres, et qui tendraient à prouver que les Vikings auraient poussé beaucoup plus loin leur pénétration dans le Nouveau continent. Ce chercheur a découvert en effet, « en trois points de la forêt « paraguayenne, des inscriptions runiques qui prouvent « la présence en Amérique du Sud, avant Colomb, de « Vikings danois ». Parmi ces inscriptions, il faut relever notamment des oraisons à Odin et au Soleil, et aussi la représentation de « deux arbres de vie, sommés de « l'aigle qui, dans l'iconographie viking, représente le « Walhalla, deux Serpents du monde, etc ». Un de ces fragments « porte la date de 1305, écrite en chiffres ara- « bes médiévaux, et le dessin d'un lama, animal inconnu « au Paraguay ; un autre, cinq figures stylisées, identi- « ques à des caractères de *rongo-rongo* de l'île de Pâques, « y compris un homme-oiseau particulièrement caracté- « ristique. Ce qui constitue la première preuve matérielle « de la théorie de Thor Heyerdahl, selon laquelle Rapa « Nui aurait été peuplée par des Blancs d'apparence nor- « dique venus d'Amérique du Sud ».

En d'autres endroits, il a été trouvé « des inscriptions « en langue norroise (vieux danois norvégien) qui ont

« pu être facilement traduites, car leur langue et leurs « runes sont classiques ». A noter également la représentation de plusieurs *drakkars* et « une image d'Odin (Dieu-Soleil) avec, en parfait norrois classique, la légende : « Ce qui était au-dessus de la montagne, et les dates de « 1431 et 1433 ». Une grotte qui s'ouvre tout à côté « mon- « tre un plafond sculpté qui constitue un authentique « chef-d'œuvre, de facture nettement européenne. Ses pa- « rois sont couvertes d'inscriptions runiques et runoïdes « qui prouvent l'utilisation de l'endroit au cours d'une « longue période de dégénérescence graphique ».

Que penser de telles découvertes, faites d'ailleurs « sous « le patronage du ministère argentin de la Culture et de « l'Education », et menées à bien « grâce à l'appui total « des autorités du Paraguay » ? Il faut espérer que de nouvelles recherches viendront apporter des éclaircissements supplémentaires. Il faudrait aussi élucider le problème posé par la coexistence d'un culte « païen » (Odin) et d'une chronologie chrétienne (1305). L'auteur de l'article pense que les faits qu'il rapporte confirment les thèses du professeur de Mahieu quant au peuplement de l'île de Pâques et d'autres îles océaniennes, à l'origine de l'empire des Incas et à l'origine des « Indiens blancs Guayakis, indiscutablement d'origine nordique ». Quoi qu'il en soit, on voit combien l'histoire du continent américain présente de problèmes difficiles et d'énigmes irrésolues. Et s'il ne s'agissait que de l'histoire du continent américain...

— Dans le même numéro, un autre article parle de la chapelle des Templiers de Metz. Dans cette longue étude, d'intérêt surtout architectural, nous avons relevé deux faits qui méritent d'être mentionnés. Voici le premier : « Il est curieux de signaler qu'une confrérie groupait « certains maçons se réunissant vers la fin du XIIIe siè- « cle dans l'oratoire [des Templiers]. Les bans de tré- « fonds ont retenu, dans le relevé de l'année 1285, le nom « de Jennas Clowanges, li mares de la frarie des mas- « sons dou Tample. On peut en rapprocher l'inscription, « jadis considérée comme suspecte, d'une pierre tom- « bale, découverte en 1861 devant la chapelle, et qui « rappelle la mémoire d'un... Freires Chapelens Ki fut « Maistres des Mazons dou Tanple... et mourut en 1287 ». Les Maçons guénoniens ne manqueront pas d'être intéressés par ces détails.

Le second fait est encore plus important : « En 1312, « le concile de Vienne supprima l'Ordre. Mais, alors que « les bûchers s'allumaient en France à la suite d'un ini- « que procès, l'inquisiteur des Trois-Evêchés [Metz, Toul, « Verdun, dépendants alors du Saint-Empire] lavait les « chevaliers de tout soupçon, comme le fit aussi le concile « provincial de Mayence. L'Ordre disparut en Allemagne « et sans doute aussi à Metz, vers 1319. Les biens de la « commanderie messine allèrent pour partie à l'Ordre « teutonique et pour l'autre partie aux Hospitaliers de « Saint-Jean de Jérusalem ». Voilà donc une « illustra-

tion » (parmi plusieurs autres) d'une vérité qui constitue un argument capital en faveur de l'innocence des Templiers : partout ils furent condamnés en France, et partout acquittés à l'étranger, c'est-à-dire là où ne s'exerçait pas la pression impitoyable de Philippe le Bel.

— Un autre article traite de « l'éducation musicale en Grèce des origines à Platon ». L'auteur souligne que le mot grec *mousikê* désigne l'ensemble des arts auxquels président les neuf Muses, c'est-à-dire non seulement la musique proprement dite, mais encore la danse et les divers genres de poésie (dont les liens avec la musique sont évidents) et aussi l'astronomie (rapportée à Uranie) et l'histoire (rapportée à Clio). Astronomie et histoire sont considérées par les modernes comme des sciences et non comme des arts, mais on voit que les Anciens en avaient une autre idée. Pourquoi ? Tout comme la musique, la poésie et la danse, astronomie et histoire ont un rapport particulier avec le temps, la première étudiant les lois « célestes » qui permettent de le mesurer, et la seconde étudiant les modifications essentiellement « temporaires » qui manifestent ces lois dans le domaine terrestre et surtout humain. Bien entendu, dans tous ces arts en rapports étroits avec le temps, le rythme joue un rôle capital, et qui d'ailleurs n'a jamais été méconnu, si ce n'est de nos jours en ce qui concerne l'histoire. Mais le « père de l'histoire », Hérodote, avait tellement conscience de l'importance des rythmes historiques qu'il a divisé son œuvre en neuf parties, auxquelles il a donné les noms des neuf Muses.

L'article dont nous parlons n'avait pas à entrer dans ces considérations théoriques ; mais on y trouve un grand nombre de renseignements parfaitement en harmonie avec la « vision » traditionnelle de l'histoire du monde antique. L'auteur affirme le caractère « incantatoire » qu'avait à l'origine l'art musical, et il rapporte deux faits traditionnellement attribués à Pythagore. Le philosophe aurait calmé la fureur d'un jeune homme en lui chantant un passage d'Homère ; et une autre fois il aurait obtenu le même résultat en incitant un amant éconduit à changer le mode de son chant.

Le rôle de la musique dans les chœurs de la tragédie et dans la pédagogie antique est bien mis en valeur. Mais ici comme ailleurs l'âge classique allait amener la décadence, avec le bavardage des « rhéteurs » honnis par Aristophane — et aussi par Hippocrate —, des épicuriens et des stoïciens. « Le IVe siècle avant J.-C. voit le « déclin du rôle de la musique dans l'éducation. La révo« lution intellectuelle de cette époque lui porte un coup « dont elle ne se relèvera pas ». Malgré Platon, qui reprend les principes de l'ancienne éducation, la mode est « aux sophistes, qui prônent une instruction intellec« tuelle et livresque, bien éloignée de l'idéal des siècles « précédents... La Grèce nous offre, d'Homère à Lucien, « la lente transformation de l'incantation en genre litté-

« raire aux règles fixes. Etudier le passage de la prière
« à l'art musical, c'est suivre l'évolution du dithyrambe,
« et observer comment, dans la tragédie qui en est l'abou-
« tissement, l'élément profane s'empare du genre et rem-
« place peu à peu l'élément religieux, c'est-à-dire com-
« ment la littérature prend la place de la prière chan-
« tée ».

Cette décadence ne sera pourtant pas irrémédiable : « Platon, s'élevant vigoureusement contre les sophistes, « replacera la musique au premier rang des occupations « de l'enfant, conjointement à la gymnastique. » La conception que les Grecs se faisaient de la gymnastique l'apparentait étroitement à la danse et en particulier à la danse armée (pyrrhique).

***

L'Initiation, organe de l'Ordre Martiniste, a publié dans son numéro d'avril-mai-juin 1973 un article curieux et intéressant de Jean Tourniac, intitulé : « Les communautés de lumière ». Partant de la doctrine de Martinez de Pasqually et aussi de celle de Saint-Martin, l'auteur passe en revue les conceptions que de nombreux auteurs et courants divers se sont faites de la Lumière intellectuelle et spirituelle. Bien des sujets sont ici abordés, par exemple à propos de l'Eglise nestorienne (appelée « Eglise lumineuse »), du soufisme chiite, de la symbolique de Dante, des thèses de Gœthe sur les couleurs,. des nuits « plus brillantes que le jour » (Noël et Pâques) de la liturgie catholique. Le fait de toucher, dans un article de dix pages, à un si grand nombre de sujets n'est pas sans quelques risques d'imprécision. C'est ainsi que l'auteur, nous semble-t-il, ne marque pas suffisamment la distinction entre le « martinézisme » et le « martinisme », qui sont en réalité des choses très différentes. Il néglige également de tenir compte du « glissement » opéré par Saint-Martin quand il abandonna la voie initiatique de la Maçonnerie et des Elus Coëns pour la voie mystique. Mais ces « critiques » qu'on peut adresser à Jean Tourniac nous paraissent peu de chose si on met en regard les « perspectives » que font naître certaines des considérations qu'il expose. A plusieurs reprises, Jean Tourniac se réfère nommément à Guénon et, après avoir rappelé l'obscuration intellectuelle si caractéristique du XIXe siècle, il écrit :

« Il faudra attendre le XXe siècle pour voir s'exprimer,
« d'une façon exceptionnelle par l'altitude et l'ampleur,
« la doctrine traditionnelle complète, métaphysique et
« cosmologique, avec tous ses aspects relatifs à l'initiation
« et à l'ésotérisme, dans l'œuvre de René Guénon. Si l'on
« a pu parfois considérer celle-ci comme le testament de
« l'Orient finissant — tout comme l'œuvre de Dante pou-
« vait être définie comme le testament du Moyen Age
« à son déclin — encore faut-il ajouter précisément qu'un
« lien d'ordre spirituel, relevant d'une génétique parti-
« culière, unit de la sorte et au travers d'une compréhen-

« sion de l'initiation et de la gnose orthodoxe, l'Orient « et l'Occident tout comme le passé au présent. »

Voilà des considérations du plus haut intérêt. Mais tout d'abord rappelons le texte de Guénon dont s'inspire Jean Tourniac. Car il s'agit bien d'un texte de Guénon, pris dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* (p. 109). Le voici : « L'œuvre toute entière de Dante est, à certains « égards, comme le testament du Moyen Age finissant ; « elle montre ce qu'aurait été le monde occidental s'il « n'avait pas rompu avec sa tradition. » Mais dans la « transposition » de ce texte de Dante à Guénon, nous irions beaucoup plus loin que Jean Tourniac, et nous voudrions attirer son attention sur les points suivants. Entre ces deux grands esprits véritablement « universels », Dante le « super-catholique » (l'expression est de Luigi Valli) et Guénon le « serviteur de l'Unité », il y a un espace de 600 ans, c'est-à-dire la période que les Chaldéens, maîtres dans la science de la numérologie, appelaient *Saros* (3 x 4 x 5 x 10). Les figures de Dante et de Guénon sont, pensons-nous, correspondantes, et leurs œuvres sont comparables, avec une différence pourtant. Dante formule le « testament » du Moyen Age occidental ; mais ce que Guénon a écrit vaut pour notre cycle tout entier, et tant pour l'Occident que pour l'Orient.

Nous voudrions encore ajouter quelque chose. Les deux phrases de Guénon que nous avons reproduites plus haut sont précédées *immédiatement* d'une autre phrase remarquable que voici : « Ce qui est étrange, c'est que, au « moment même où Dante formulait ainsi [sa conception « de la constitution idéale de la chrétienté], les événements « qui se déroulaient en Europe étaient précisément tels « qu'ils devaient en empêcher à tout jamais la réalisa- « tion. »

On sait que les événements en question amenèrent Dante à remanier certaines parties de la *Divine Comédie.* Et ici encore nous pensons à Guénon, qui dans ses premières œuvres et notamment dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindous,* a exposé une méthode de « salut » pour le monde occidental, méthode que les événements allaient immédiatement se charger (inconsciemment ou consciemment) de rendre absolument inapplicable. En tout cas, le parallèle entre Dante et Guénon donne une « coloration » tout à fait significative au fameux texte d'*Orient et Occident* sur la Chine qui a « scandalisé » et scandalise encore un certain nombre de guénoniens. Pour nous, le texte en question est bien autre chose qu'une « erreur de jugement ». Guénon voyant, à la veille de sa mort, la « mise sous le boisseau » de la tradition extrême-orientale, cela, pour nous, évoque irrésistiblement un autre événement symbolique : Dante assistant, en compagnie du père de Boccace, au supplice de Jacques de Molay et du commandeur des Templiers de la province d'Acquitaine.

On voit que l'article de Jean Tourniac peut faire naître bien des thèmes de réflection qui, à notre avis, ne manquent ni d'importance ni d'actualité.

Denys ROMAN.

TABLE DES MATIÈRES

de l'Année 1973

TABLE DES MATIÈRES

(Suite)

ERRATA

N° 437-438 (mai-juin et juillet-août 1973) :

Pag. 148, 12ème ligne, lire : **figurées**

Pag. 157, 3ème ligne, lire : **la réalisation...**

Pag. 185, *(Fantastiques recherches...)* 2ème paragraphe, avant dernière ligne, lire : **relation de voyage** (et non "voyages").

N° 439 (septembre-octobre) :

Pag. 216, paragraphe 2, la dernière phrase de ce paragraphe est à rectifier comme suit : **C'est assez montrer que le phénomène cyclique s'applique, sans exception aucune, à tout ce qui tombe sous nos moyens de perception.**

Pag. 226, paragraphe 4, 7ème ligne, lire : **avaient été suivies...**

Pag. 231, paragraphe 5, 3ème ligne, (avec deux points à la fin) : **du Zodiaque :**

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 1er trimestre 1974